This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Religionsgeschichtliche Volksbücher

Begründet von Friedrich Michael Schiele

II. Reihe 23./26. Heft

Das Märchen im Alten Testament

Von D. Hermann Gunkel

Professor an der Universität Gießen

III. Reihe. 8. Heft.

Christentum und Islam

von Professor Dr. C. H. Becker-Heidelberg

Im Abonnement M. 1.60, cartoniert M. 2.–,
(Einzelpreis M. 2.–, gebunden M. 2.80.)
Die Preise verstehen sich zuzüglich Berechnung eines Kriegsaufschlags

Salo Baron

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

The Taube-Baron Collection
of Jewish History and Culture

Given in memory of Dr. Zygmunt S. Taube
and Lola Popper Taube

Das Märchen im Alten Teſtament

Von

Hermann Gunkel.

Religionsgeſchichtliche Volksbücher
für die deutſche chriſtliche Gegenwart.
Begründet von Friedrich Michael Schiele.
II. Reihe: Die Religion des Alten Teſtaments. = 23./26. Heft.

1. bis 3. Tauſend.

Tübingen
1917

J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)

A. g. XIII.

Meine Arbeit haben in freundlichſter Weiſe durch ihren Rat unterſtützt die Herren Profeſſoren D. Dr. Hugo Greßmann in Berlin, D. Wilhelm Bouſſet und Dr. Karl Helm in Gießen ſowie Herr Privatdozent Lic. Dr. Walter Baumgartner in Marburg, denen ich auch an dieſer Stelle meinen herzlichſten Dank ſage.

Copyright 1917 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte, einſchließlich des Ueberſetzungsrechts, vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Dem Freunde

Hugo Greßmann

zu Ehren.

1. Die poetischen Erzählungen im Alten Testament.

Das „Märchen" gehört seiner Art nach mit dem Mythus, der Sage und der Legende zusammen; diese vier Gattungen sind im Altertum die Hauptteile des übergeordneten Begriffs der „poetischen Erzählung". Wir haben zunächst zu untersuchen, wie sich diese Erzählungsart zu der „Geschichtsschreibung" in strengem Sinne verhält.

Die Geschichtsschreibung ist ihrer Art nach eine gelehrte Gattung. Denn der Geschichtsschreiber will die wirklichen Ereignisse darstellen: er will durch die landläufigen Vorurteile zu den Tatsachen der Vergangenheit hindurchdringen und zugleich ihre innere Verknüpfung zeigen; demnach ist Geschichtsschreibung stets in irgendeinem Maße mit geschichtlicher Kritik und Geschichtsphilosophie zusammen.

Solche Auffassung des Geschehenen aber ist keine angeborene Gabe des menschlichen Geistes, sondern sie erwächst auf einer bestimmten Höhe der allgemeinen geistigen Entwicklung. Der entschlossene Ernst des Historikers, der nicht danach fragt, wie man sich die Vorzeit wünschen mag, sondern allein danach, wie sie wirklich gewesen ist, und der dieser unbefangenen Erkenntnis einen hohen Wert beimißt, kann erst entstehen, wenn der Mensch aus dem Traum seiner ersten Tage erwacht ist. Und auch in späterer Zeit vermag es nur eine kleine Zahl von Geistern, sich zu dieser Höhe objektiver Betrachtung zu erheben. Die Mehrzahl der Menschen bleibt auf niederer Stufe zurück. Demnach wendet sich der Geschichtsschreiber, auch noch unter uns, nicht an jedermann im Volk, sondern nur an einen bestimmten Kreis, an diejenigen, die gleichen Sinnes sind wie er selber. Dasselbe ist in der Welt des Altertums schon

daran deutlich, daß die Geschichtsschreibung nur geschrieben besteht, also für die in der Antike verhältnismäßig wenigen, die lesen können, bestimmt ist.

Solche Geschichtsschreibung ist nun auch in Israel vorhanden gewesen und hat dort eine ansehnliche, ja bewunderungswürdige Blüte gezeitigt. Im ganzen alten Morgenlande hat sie nicht ihresgleichen. Sie ist es, welche „die israelitische Kultur, allein von allen anderen, in der Tat als geistig gleichberechtigt neben die griechische" stellt [1]), von der sie dann freilich auf diesem Gebiete erreicht und übertroffen worden ist. Reste solcher altisraelitischen Geschichtswerke finden sich hin und her im Alten Testament zerstreut; das größte, in sich zusammenhängende Beispiel ist die Erzählung von Absaloms Aufstand im 2. Samuelisbuche, in dem nachkanonischen Schrifttum das 1. Makkabäerbuch.

Nun ist aber solche Geschichtsschreibung nirgends und niemals die Regel gewesen. Diese wird vielmehr von den mehr poetischen Erzählungen dargestellt. Solche „poetischen Erzählungen" aber haben einen viel weniger nüchternen und strengen Zweck; sie wollen nicht sowohl über die Wirklichkeit belehren, sondern sie wollen erzählen, wie man es gerne hört; sie wollen erfreuen, rühren, begeistern, unterhalten. Auch sie beruhen irgendwie auf beobachteten Tatsachen, aber sie mischen diese unbefangen mit den Gebilden der Phantasie. Solche erdichteten Geschichten haben die Menschheit von ihren frühesten Zeiten an begleitet; sie sind gewöhnlich neben den Liedern das Aelteste, was aus der geistigen Kultur der Völker auf die Nachwelt gekommen ist; und sie sind noch unter uns verbreitet und finden zu jeder Zeit einen bei weitem größeren Leserkreis als die Werke der Geschichtsschreibung: wie viel mehr Romane und Novellen werden auch unter unseren Gebildeten gelesen als streng geschichtliche Darstellungen!

Aber gerade, weil diese Gattung noch gegenwärtig blüht, ist es notwendig, gleich von Anfang an auf gewisse Verschiedenheiten der poetischen Erzählungen von heute zu denen älterer und urwüchsigerer Kulturen aufmerksam zu machen.

Bei den Völkern auf höherer Kulturstufe gibt es bewußte Dichtungen, die als solche von jedem gebildeten Leser verstan-

1) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 486.

den werden; wer heutzutage auch nur einigermaßen Bescheid weiß, wird etwa einen Roman und den Bericht über eine wirklich geschehene Begebenheit ohne weiteres zu unterscheiden vermögen. Anders aber ist es bei älteren Völkern, die an ihre poetischen Erzählungen zu glauben pflegen. Hier ist also die Poesie ihrer selbst noch nicht bewußt geworden, wie denn auch unsere Kleinsten ihre schönen Märchen arglos als Wahrheit aufnehmen. Es ist ein Zeichen der beginnenden Aufklärung bei den heutigen Kindern im kleinen und bei den Völkern im großen, wenn sich die ersten Zweifel daran regen.

Ein anderer Unterschied zwischen der gegenwärtigen und den früheren Kulturen besteht darin, daß wir heutzutage Erzählungen besitzen, die anerkanntermaßen das Erzeugnis bestimmter Dichter sind, während die poetischen Erzählungen urwüchsigerer Zeiten als Ueberlieferung des Volkes oder gewisser Volkskreise bestehen. Wo ein Volk an das Licht der Geschichte tritt, besitzt es bereits eine Fülle solcher Traditionen. Wir sehen sie niemals entstehen, sondern immer schon vorhanden, fortgepflanzt von Mund zu Mund wie das Volkslied, das Volksrecht, die Sitte, die Religion und die Sprache. Selbstverständlich sind es einzelne Erzähler, die sie einst erfunden haben. Aber andere, oft Unzählige, haben an ihnen gemodelt. Manchmal sind sie von ganzen Erzählerschulen — man denke an die arabischen Märchenerzähler — gepflegt worden. Alle diese Arbeit aber ist mehr oder weniger unbewußt geschehen, wie uns denn auch niemals der Name dieser stillen Künstler, geschweige denn des ältesten Erfinders berichtet wird. Hier also handelt es sich um Volkskunst, nicht um die Kunst des einzelnen, bewußt schaffenden Künstlers. Aber gerade darum, weil viele Hände an diesen Erzählungen geformt haben, haben sie das Gepräge des ganzen Kreises angenommen und sind ein Gemeingut des Volkes geworden. Ebendeshalb umfaßt sie das Volk, dem sie entstammen, mit besonderer Liebe: es erkennt an ihnen die eigene Art mit freudiger Rührung wieder. Auch uns erscheinen unsere deutschen Märchen und Sagen als einer der köstlichsten Schätze unseres Volkstums. Dem nachgeborenen Betrachter aber bietet diese Welt der poetischen Erzählungen eine wundervolle Gelegenheit, dem alten Geschlechte, das sich darin, ohne es selbst zu wissen, darstellt, in sein innerstes Herz zu schauen.

Zugleich aber mag er hier etwas von der geistigen Geschichte

des Volkes erkennen. Denn derartige Erzählungen, die oft aus der ältesten Zeit stammen, sind häufig genug vom Hauche höchsten Altertums umwittert. Mit einer manchmal fast unglaublichen Treue sind sie fortgepflanzt worden, oft vielleicht von den späteren Geschlechtern nicht mehr ganz verstanden, und doch erhalten. Freilich hat mündliche Ueberlieferung ihrer Natur nach niemals diejenige Sicherheit, die allein der Schrift zukommt: litera scripta manet. Ganz dieselbe kann sie unmöglich bleiben. So nehmen auch die poetischen Erzählungen, je nach den Veränderungen der Kultur, der Religion, des künstlerischen Geschmacks, langsam und allmählich andere Gestalt an. Hier hat der Forscher also Gelegenheit, nicht nur in Zeiten einen Blick zu tun, die ihm sonst verschlossen bleiben, sondern auch die stillen Aenderungen zu verfolgen, die sich, von keinem Auge beobachtet, in der Tiefe des Volkslebens vollzogen haben.

Und noch mehr erweitert sich sein Gesichtskreis. Menschliche Phantasie schafft viel weniger Neues und Eigentümliches, als der Laie anzunehmen geneigt ist. Wie das Leben der Menschen selbst immer wieder Aehnliches hervorbringt, so ist auch der Umfang der dichterischen Stoffe verhältnismäßig beschränkt. So sind die verschiedensten Völker, auch ohne jede Berührung miteinander, auf ganz ähnliche Motive verfallen. Zugleich aber sind solche Dichtungen häufig von einem Volke zum andern, oft in weite Entfernungen gewandert und haben dabei alle Grenzen des Volkstums, der Sprache, der Religion, der Kultur übersprungen. Noch unter uns ist die Literatur der Romane dasjenige geistige Gut, das die Völker am leichtesten und häufigsten untereinander austauschen. Ein wunderbares Schauspiel, daß gerade diese Schöpfungen, in deren Gestaltung das Volk sein Eigenstes aussprechen kann, trotzdem ihrem Stoff nach so oft für dieses Volk gar nicht charakteristisch und manchmal nicht einmal unter ihm entstanden sind. So erfordert gerade die poetische Erzählung urwüchsiger oder alter Völker einen Forscher, der über alle Unterschiede, die sonst die Nationen trennen, hinwegzusehen vermag.

Während die bisher besprochenen Vorgänge zur Voraussetzung haben, daß die poetischen Erzählungen ursprünglich in mündlicher Ueberlieferung bestehen, so gibt es nun noch andere Wandelungen, die an ihnen unter der Hand mehr oder weniger selbständiger Schriftsteller geschehen sind. Zu einer Zeit, da sich

die ganze Kultur zur Schriftstellerei gewandt hat und da die mündlichen Traditionen vielleicht auszusterben drohen, haben ehrfürchtige Hände das noch Vorhandene durch schriftliche Aufzeichnung vor weiterer Verderbnis gerettet. Mannigfaltig ist die Form, in der das geschehen ist und in der also die poetischen Erzählungen auf die Späteren gekommen sind. Manchmal — und dies ist der uns erwünschteste Fall — sind sie, ohne weitere Veränderung genau so, wie sie mündlich erzählt wurden, niedergeschrieben. In anderen Fällen haben die Schriftsteller, indem sie die Einzelerzählungen zu größeren Gebilden zusammenschlossen, ganze Erzählungswerke gebildet und vielleicht mit dem Stempel ihres eigenen Geistes überprägt. Häufig sind uns die alten Stoffe nur in Anspielungen späterer Dichter oder Redner überliefert, die ihre eigenen Schöpfungen damit schmückten oder sie für ihre besonderen, andersartigen Zwecke verwandten. Demnach ist es die Aufgabe des Forschers, aus allen diesen späteren Gebilden die ursprünglichen Stoffe mit behutsamer Hand herauszunehmen und in ihrer ursprünglichen Gestalt, soweit es möglich ist, wiederherzustellen; man kann diese Arbeit mit einiger Hoffnung des Gelingens unternehmen, da die zu untersuchenden Stoffe eine große Gleichförmigkeit zeigen und uns nicht selten Gegenstücke aus demselben oder aus anderen Völkern, manchmal in reicher Fülle zu Gebote stehen. Zugleich aber soll der Forscher für diese späteren Umbildungen selbst und die Art, wie sie aufzutreten pflegen, ein offenes Auge haben.

Solche „poetischen Erzählungen" hat es nun *auch im alten Israel* gegeben. Man braucht sich nur an Simson, dessen Kraft in seinem Haare liegen soll, an Jona, der von einem großen Fisch verschlungen und nach dreien Tagen wieder lebendig ausgespieen wird, oder an Bileams redende Eselin zu erinnern, um das einzusehen. Auch würde ja Israel, wenn es keine erdichteten Geschichten besessen hätte, eine ebenso wunderliche wie traurige Ausnahme unter den Völkern gebildet haben; und nach den sonstigen Proben, die wir von der hohen dichterischen Begabung dieses Volkes besitzen, würde es ganz unbegreiflich sein, wenn es gerade poetisch zu erzählen nicht vermocht hätte. Und auch die ängstliche Besorgnis, das Alte Testament werde durch die Annahme solcher Erzählungen verlieren, ist unbegründet. Vielmehr weist das Urteil, eine Geschichte sei erdichtet, sie einfach einer bestimmten

poetiſchen Gattung zu. Und was für einer Gattung! Die poetiſchen Erzählungen des Alten Teſtaments gehören zu den ſchönſten, erhabenſten und anmutigſten, die es überhaupt in der Weltliteratur gibt; ſie ſind das, was wir im Alten Teſtament ſchon in unſerer Kindheit am meiſten geliebt haben und niemals zu lieben aufhören können. Eine altteſtamentliche Erzählung iſt poetiſch, das heißt alſo zugleich auch dies, daß ſie mit beſonderer Verehrung und Andacht behandelt werden muß. Und niemand fürchte, daß neben der Poeſie die Religion zu kurz kommen werde! Religion und Dichtung haben ihrer Natur nach zueinander eine enge Beziehung: jene ſucht gerade auf ihren Höhepunkten dichteriſche Form, und dieſe findet in der Religion ihre erhabenſten Stoffe. So iſt denn die poetiſche Erzählung auch viel beſſer als die nüchterne Hiſtorie imſtande, die Trägerin religiöſer Gedanken zu werden. Denjenigen Leſer aber, der an dieſen Sätzen Anſtoß nimmt, möchten wir bitten, dieſes Büchlein jetzt zuzuſchlagen; denn warum will er ſich ärgern? Wir anderen aber verharren in der Ueberzeugung, daß die Behauptung, eine Geſchichte des Alten Teſtaments ſei erdichtet, nicht für ein unehrerbietiges oder gar ungläubiges Urteil zu halten iſt, ſondern einfach für das einer eindringenderen Erkenntnis und eines beſſeren Geſchmacks.

Die poetiſchen Erzählungen ſind außerordentlich mannigfacher Art. Daher bedarf der Forſcher, der in dieſe bunte Welt eintritt, um ſich in ihr zurecht zu finden, einiger klarer Grundbegriffe. Dabei kommt es uns weniger auf ſcharf umriſſene Definitionen als auf ganz einfache, bei der Einzelarbeit leicht zu handhabende Erklärungen an. Dieſe aber ſind um ſo notwendiger, als über die Hauptbegriffe „Mythus, Sage, Legende, Märchen" keineswegs Einhelligkeit beſteht. Demnach verſtehen wir unter „Mythus" eine Erzählung, in der die hohen Geſtalten der großen Götter die Hauptrolle ſpielen [1]), unter „Sage"

1) In dieſem Gebrauche des Wortes „Mythus" unterſcheidet ſich dieſe Schrift von Wundt, Völkerpſychologie Bd. II, dem ſie ſonſt im allgemeinen folgt. Doch liegt dieſer Abweichung nur eine praktiſche Rückſicht zugrunde. Sollte man alſo einen andern als den in dieſer Schrift befolgten Sprachgebrauch vorziehen, ſo würde ſich doch darum die Sache nicht ändern. Vielleicht aber iſt dieſer Sprachgebrauch ſchon allgemein üblich geworden (vgl. z. B. Bethes ſchönen Aufſatz „Mythus, Sage, Märchen" in den „Heſſiſchen Blättern für Volkskunde" Bd. IV, 1905 S. 97 ff.) oder wird es demnächſt werden.

eine solche, in der geschichtliche oder für geschichtlich gehaltene Personen die eigentlich Handelnden sind, unter „Legende" eine Erzählung von eigentümlich geistlichem Ton — wir denken dabei etwa an die Heiligenlegenden der katholischen Kirche — und unter „Märchen" die Erzählungen urwüchsiger Völker und Kreise, auch unserer Kinder. Dabei geben wir freilich ohne weiteres zu, daß die Grenzen dieser Gattungen hie und da fließende sind und daß ihre Unterscheidung daher manchmal Schwierigkeiten begegnet. Auch haben wir, um die inneren, stofflichen Zusammenhänge nicht zu zerreißen, manchmal von der einen auf die andere Gattung hinübergreifen und z. B. im folgenden beim Märchen auch auf Sage und Mythus verweisen müssen. Trotzdem erscheint es uns auch für die Bibelforschung von Wert, daß man sich bemühe, die Erzählungen so nach großen Gruppen zusammenzufassen.

Das 19. Jahrhundert, das sich seit der Romantik mit der Erforschung dieser Stoffe besonders viel beschäftigt hat, hat auch über das Altersverhältnis der verschiedenen erzählenden Gattungen nachgedacht. Die grundlegende Betrachtung, die dabei lange Zeit geherrscht hat und noch immer nicht ganz verschollen ist, ist diese, daß die ursprünglichste Form der „Mythus" gewesen sei; als dann die Gestalten der Götter vergessen worden seien, seien die Erzählungen zu den Menschen herabgesunken und so sei die „Sage" entstanden; schließlich hätten nur noch die Kinder das Altererbte bewahrt, und so habe der Stoff die Form des „Märchens" empfangen. Nach dieser Theorie, die besonders von den um unser Volk so hoch verdienten Gebrüdern Grimm vertreten worden ist, würde es also die Aufgabe des Forschers sein, aus den überlieferten Sagen und Märchen die verklungenen Mythen zu erschließen. Seit einiger Zeit hat sich aber unter den Forschern verschiedenster Gebiete, neuerdings besonders auch unter dem Einfluß von Wilhelm Wundt, ein bedeutsamer Umschwung vollzogen. Man hat, ganz anders, als es früher möglich war, primitive Völker kennen lernen und gefunden, daß ihre Erzählungen in vielem unserm Märchen gleichen, in dem also im ganzen die älteste Erzählungsart fortdauert. Man nimmt demnach an, daß der „Mythus" (in dem von uns angegebenen Sinne des Wortes) [1]) dem Märchen nicht etwa vorausgeht, sondern ihm vielmehr im ganzen folgt. Die Gattungen der Mythen und der

1) Bei Wundt „Göttersage" genannt.

Sage aber sind — um es in aller Kürze zu sagen — in ihrer vorliegenden Gestalt in erfunden, daß sie die ursprünglich in Märchen niedergelegten Motive mit den von den Göttern der entwickelteren Religion erfundenen Erzählungen und mit den Erinnerungen an geschichtliche Helden gemischt haben. Genauere Bestimmungen über Mythus und Sage sollen in den demnächst über diese früheren und Religionsgeschichtlichen Volksbüchern gegeben werden. Für unsere Zwecke genügt eine solche Umgrenzung natürlich nichts anderes als eine „Arbeitshypothese", der wir folgen, weil sie uns bequem ist, den vorliegenden Stoff zu bewältigen, und die wir aufgeben, sobald sich ihr ein Stoff leichter Schwierigkeiten entgegenstellen. Wir beginnen also unsere Darstellung mit dem Märchen.

2. Das Märchen im allgemeinen und im Alten Testament.

Wir stellen zunächst einige grundsätzliche Beobachtungen über die Art des Märchens zusammen, um dem Leser einen gewissen Begriff zu geben, was er sich unter dieser Gattung vorzustellen hat. Erst wenn ein solcher allgemeiner Begriff vorhanden ist, können wir an unsere eigentliche Frage gehen, ob und inwieweit auch im Alten Testament Märchen und Märchenstoffe vorhanden sind. Dabei liegt es freilich in der Natur dieser Schrift, daß wir uns auf die Ergebnisse und die noch zahlreicheren unerledigten Probleme der Märchenforschung nicht allzutief werden einlassen können. Für alles Weitere sei auf A. Thimme, Das Märchen 1909 und Fr. v. d. Leyen, Das Märchen 1911 verwiesen, zwei kleine Schriften, in denen der Leser eine gute Einführung in den Gegenstand und zugleich reichhaltige Literaturverzeichnisse findet[1]).

Der in diese Forschung nicht eingeweihte Leser denkt, wenn er von „Märchen" hört, zunächst an die ihm aus Grimm bekannten deutschen und etwa noch an die arabischen von „Tausend und Einer Nacht" und ist geneigt, solche Erzählungen „Märchen" zu nennen, in denen er den treuherzigen Ton der deutschen oder die phantastische Art der arabischen wiederfindet. Wir aber gebrauchen das Wort in einem allgemeineren

1) Eine ausführlichere Darstellung bietet Wilh. Wundt, Völkerpsychologie Bd. II, 3. Teil S. 60 ff. Außerdem sei auf die Schriften von Anti Aarne verwiesen: Leitfaden der vergleichenden Märchenkunde 1913; Uebersicht der Märchenliteratur 1914; Verzeichnis der Märchentypen 1910 in den FF Communications No. 13. 14. 3.

Sinne. Wir nennen „Märchen" die poetischen Erzählungen der Naturvölker und sind der Meinung, daß wesentlich dieselbe Erzählungsart auch in den entwickelteren Kulturvölkern als eine unterste Schicht der Erzählungskunst weiterbesteht. Bezeichnend für die Märchen im Unterschiede von den Mythen ist, daß die Gestalten der großen Götter darin noch nicht vorhanden sind; doch ist gleich hier zu bemerken, daß in die aus späterer Zeit überlieferten Märchen hie und da die Götter eingedrungen sind, ohne daß die sonstige Art der Erzählung dadurch verändert worden wäre, wie z. B. in den Märchen der gegenwärtigen christlichen Völker gelegentlich auch Heilige, Christus und selbst „der liebe Gott" an die Stelle der ursprünglichen niederen Wesen getreten sind. Ebenso hat auch die israelitische Religion dem Märchenstoff nicht selten die Gestalt Jahves hinzugefügt [1]). Im Unterschied von den Sagen ist für die Märchen eigentümlich, daß sie nicht wie diese an bestimmten geschichtlichen Zeiten und Personen und im allgemeinen auch nicht an gegebenen Orten haften, sondern, soweit sie überhaupt Namen nennen, erdichtete Personen an erfundenen Orten auftreten lassen: die Sage also — um es mit deutschen Beispielen, allerdings ziemlich schematisch zu sagen — handelt etwa von Rolands Tod in den Pyrenäen, das Märchen aber von Hänsel und Gretels Schicksalen bei der Hexe in einem Walde.

Solche Märchen sind Schöpfungen der dichtenden Phantasie. Aber es ist noch einigermaßen möglich, aufzudecken, wodurch diese angeregt worden ist. Das ist geschehen, wie man neuerdings annimmt, besonders durch die phantastischen Gebilde der Träume oder Visionen, die auf den Menschen der Vorzeit einen viel lebhafteren Eindruck als auf uns machen mußten [2]). Andere Erzählungen verkörpern irgendeinen Wunsch des primitiven Menschen; solche „Wunschmärchen" stellen als Wirklichkeit dar, was freilich im nüchternen Leben nur ein unerfüllbares Begehren bleibt. Dazu kommt Glaube und Wahn der Vorzeit, wonach die Wesen der Natur ringsumher, die Bäume und Pflanzen, Flüsse und Brunnen, Berge und Meere belebt gedacht oder als Sitze von allerlei Fabelwesen, Kobolden, Riesen, Drachen, Greifen, vorge-

1) Vgl. S. 167 f.

2) Vgl. Ludwig Laistner, Das Rätsel der Sphinx 1889.

heit mit manch auch der Tiere menschliches Seelenleben und menschliche Sprache zugemutet wurde. Diese äußern sich in den Märchen allein durch seltsame Zustände der Seele des Menschen, die eine an ungewöhnlicher Stelle, außerhalb oder innerhalb des Körpers, geboren sein oder eine der Seele zu seiner in normalen Stunden verlassen oder vielleicht aus der Unterwelt heraus auf der Erde wiederum erscheinen kann. Seine und seine unheimliche Zauberglatze mit einer der Zauberer, so ist man überzeugt, vermag es, eine der Seelen in ein anderes, z. B. einen Menschen in ein Tier, zu verwandeln oder auch vielleicht mit seinem Zauberstabe, allerlei Wunder zu vollbringen. Oder man erzählt, wie gewisse Menschen in den hohen Himmel oder die tiefe Unterwelt gelangt sind und was sie daselbst gesehen haben. Andere Märchen sind durch Erfahrungen des Alltagslebens angeregt und verstehen es etwa, komplizierten menschlicher Sinneswelten oder Berufe in einer erfundenen Erzählung darzustellen, oder durch die Erinnerung an Sitten der Vorzeit, die den Anlaß zu einer besonders merkwürdigen Geschichte gegeben haben. Zuweilen regt sich auch das Nachdenken in seinen ersten Anfängen und versucht es z. B., die auffallende Gestalt eines Tieres aus einer ganz besonderen Begebenheit zu begreifen oder gar den Ursprung der Menschheit, ihrer Künste und Fertigkeiten und schließlich die Entstehung der Welt zu erklären. Alles dies eine phantastische Welt, in der das Beobachtete und das kindlich Erdichtete seltsam ineinanderfließen. Beobachtet man, wie häufig sich solche Märchen und Märchenmotive mit geschichtlichen Ueberlieferungen gemischt haben und so zu „Sagen" geworden sind, so wird man nicht bezweifeln, daß diese primitiven Erzählungen, so unglaublich sie uns klingen, ursprünglich, wenigstens zumeist, Glauben beansprucht und gefunden haben, obwohl es auch „Lügenmärchen" gibt, in denen die Schalkhaftigkeit des launigen Erzählers offenkundig hervortritt, und obwohl sich in den Märchen gegenwärtiger Völker Zweifel oder Unglaube, etwa zu Beginn oder am Schluß der Erzählung, häufig genug aussprechen.

Solche Märchen gibt es beinahe überall auf Erden. Die früher aufgestellte Vermutung, daß sie aus einem bestimmten Lande, nämlich aus Indien, über die ganze Welt ergangen seien, hat sich als irrig erwiesen. Vielmehr hat die menschliche Phan-

taſie in den verſchiedenſten Gegenden und Völkern unter gleichen Bedingungen immer wieder auf einigermaßen ähnliche Erzählungen oder wenigſtens die gleichen Motive geführt [1]), und nicht ſelten hat ſich gerade in den Märchen die Eigenart der Völker deutlich ausgeprägt, was uns für unſere deutſchen beſonders klar entgegentritt. Anderſeits aber hat gerade das Märchen eine auffallend internationale Natur. Denn nicht nur, daß das Fabulieren der Völker auf dieſer unterſten Stufe ebenſo wie ihr Denken ſelber bei aller Verſchiedenheit der Landſchaften, der Raſſen und Lebensarten ſich in merkwürdiger Weiſe gleicht; auch die an einer Stelle der Welt erfundenen Motive oder ganze Erzählungen werden, gerade weil ſie überall dieſelben geiſtigen Bedingungen treffen und überall verſtanden werden, außerordentlich leicht weit verbreitet und ſind nicht ſelten, auch ſchon in mündlicher Ueberlieferung, über Länder und Meere zu den entfernteſten Völkern gedrungen. Solche Wanderung iſt gerade bei den Märchen um ſo verſtändlicher, als ſie in einer verhältnismäßig ungeprägten Form zu beſtehen pflegen und daher imſtande ſind, ſich den Beſonderheiten der Völker, zu denen ſie gelangen, anzuſchmiegen und neue Geſtalten anzunehmen [2]). Beiſpiele von Wandermärchen werden uns im folgenden begegnen. Beſonders hat die reich entwickelte indiſche Märchendichtung — und das iſt das Richtige an der oben mitgeteilten Aufſtellung — einen wahrhaft ungeheuren Einfluß entfaltet. Bei der Feſtſtellung ſolcher internationalen Verhältniſſe wird man freilich mit größter Vorſicht vorgehen müſſen. Auf verhältnismäßig ſicherem Boden ſtehen wir nur da, wo wir das Vorhandenſein ganzer Märchen*erzählungen*, die mehrere Motive in beſonderer Ausbildung und Zuſammenordnung enthalten, bei verſchiedenen Völkern beobachten; wo es ſich aber nur um die Gleichheit von Einzelmotiven handelt, werden wir gut tun, mit dem Urteil zurückzuhalten, denn dieſe können bei den verſchiedenſten Völkern unabhängig voneinander entſtanden ſein.

Es iſt die Zeit gekommen, da ſich die Kulturvölker von den Märchen abwandten und dieſe oft ſo holden und tiefen, geiſtreichen und freundlichen, wenn auch freilich manchmal wilden und rohen Schöpfungen für blöde „Ammenmärchen" erklärten.

1) Vgl. Thimme S. 64.
2) Vgl. Anti Aarne, Leitfaden S. 20.

aber zu tief waren sie in dem Gemüt und der Phantasie der Menschen eingewurzelt, als daß sie so leicht hätten vergessen werden können. Und wenn sie die Erwachsenen, denen sie einst, vielleicht von ehrwürdigen Erzählern dargeboten worden waren, verschmähten, so haben sie sich zu den Kindern und zu denen, die von der höheren Entwicklung nicht erreicht wurden, geflüchtet. Und so haben sie in der Stille fortbestanden und in unverwüstlicher Lebenskraft das Volk oft durch seine ganze Geschichte hindurch begleitet, auch da, wo sich keine Hand fand, die sie zur rechten Zeit aufzeichnete. So treten Märchenstoffe oder Anspielungen an Märchenmotive doch auch in den höchst entwickelten Schrifttümern immer wieder ans Tageslicht. Dichter und Redner haben etwa in die altüberlieferten Tiermärchen lehrhafte Zwecke eingetragen und sie so, besonders durch Einfügung von Reden der Tiere untereinander, zu „Tierfabeln" umgestaltet, oder man hat die alten Stoffe benutzt, um eine bestimmte, im Leben auftauchende Frage durch eine im Grundgedanken ähnliche Geschichte zu beleuchten und so „Parabeln" gebildet. Kunstvoller und künstlicher zugleich ist es, wenn die Späteren sie zu „Allegorien" umgedeutet haben. Manchmal leben sie, halb vergessen, nur noch in volkstümlichen Redensarten nach. An anderen Stellen haben sie die Dichter späterer Zeiten zu neuen Schöpfungen angeregt. Märchenstoffe spielen noch in der hohen griechischen Tragödie, bei Shakespeare, Goethe und wieder in der neuesten Gegenwart eine bedeutsame Rolle. Der Zauber der primitiven Vorstellungen und der uralten Erdichtungen hat die poetisch empfindenden Herzen aller Zeiten immer wieder zu den Märchen zurückgeführt.

Aber — so hat der Leser gewiß längst gefragt — *was hat die Bibel mit Märchen zu tun?* Ist es nicht ein Angriff auf die Würde des heiligen Buches, in ihm Erzeugnisse der Phantasie zu suchen? Und wie kann die erhabene Religion Israels, von der neutestamentlichen ganz zu schweigen, Stoffe enthalten, die von einem vielleicht poetischen, aber eben doch durchaus untergeordneten Glauben erfüllt sind? Auf diese Fragen ist zunächst zu erwidern, daß *die Bibel allerdings kaum irgendwo ein Märchen enthält.* Der hohe und strenge Geist der biblischen Religion hat das Märchen *als solches* fast an keinem Punkte ertragen, und diese seine beinahe *vollständige Ausrottung* aus der heiligen

Ueberlieferung *gehört mit zu den großen Taten der bibliſchen Religion.*

Aber eine ganz andere Frage iſt, ob das Volk, von dem die Bibel erzählt, ſolche Erzählungen nicht dennoch beſeſſen hat. Für die Bejahung dieſer Frage ſpricht, daß ein altes Volk ohne Märchen uns kaum denkbar erſcheint, wie ſie denn auch von den Aegyptern, offenbar mit beſonderer Liebe und Kunſt, gepflegt worden ſind[1]) und wie ſie auch im babyloniſchen Gilgameſch-Epos hervortreten[2]). Ein lehrreiches Gegenſtück zu ſolchem Daſein des Märchens in der Verborgenheit bietet das Volk der Hellenen, das auf der Höhe ſeiner Kultur die Märchen verachtet und es daher niemals für eine angemeſſene Aufgabe gehalten hat, ſolche Fabeleien zu ſammeln, und deſſen tiefere Schichten — wie aus zahlreichen Spuren, beſonders den Tiermärchen des Aeſop und der bekannten Geſchichte von Amor und Pſyche hervorgeht — auch dieſe Gattung hervorgebracht, ja, in reicher Fülle beſeſſen haben[3]). So erhebt ſich alſo auch für das Alte Teſtament die Frage, ob es nicht trotzdem Märchen oder wenigſtens märchenhafte Motive enthält, zwar nirgends rein erhalten, aber doch *in gewiſſen Abwandelungen* auftretend oder *an gewiſſen Spuren* ſich verratend. Bereits iſt den zünftigen Märchenforſchern die Verwandtſchaft einiger weniger bibliſcher Erzählungen mit Märchen aufgefallen[4]), wenn auch freilich die Bibelkenntnis der Gebildeten unſerer Tage nicht umfaſſend genug iſt, als daß ſie das ganze Gebiet hätten überſehen können. Daß aber ſolche Aehnlichkeiten nicht ohne weiteres abgewieſen werden dürfen, kann man daran erkennen, daß es moderne Märchenſammlungen gibt, die unter anderen Volksmärchen die — Joſephgeſchichte, der Bibel frei nacherzählt, in aller Unſchuld enthalten[5]). Nun hat ſich zwar die neuere altteſtamentliche Forſchung im ganzen bisher um dieſe Welt der Märchen recht wenig bekümmert, wenn es auch einzelne Ausnahmen, die

1) Vgl. v. d. Leyen S. 85 ff.

2) Hugo Greßmann, Das Gilgameſch-Epos vgl. S. 95. 99. 100 f. 128 f. uſw.

3) Vgl. v. d. Leyen S. 96 ff.; Aug. Hausrath und Aug. Marx, Griechiſche Märchen 1913. 4) Vgl. z. B. v. d. Leyen S. 93 ff.

5) Vgl. meinen Geneſiskommentar, 3. Aufl. S. 399.

besondere Ehre verdienen, immer gegeben hat: so hat z. B. Karl Marti auf die dem Buche Jona verwandten Erzählungen hingewiesen [1]). Seit einiger Zeit aber hat ein jüngeres Geschlecht von Forschern, in die allgemeine Märchenforschung allmählich einwachsend und durch keine Schranke zünftiger Wissenschaft gehemmt, begonnen, die biblischen Erzählungen in diesen Zusammenhang zu stellen. Mitgewirkt hat dabei unter anderem die Anregung Eduard Meyers, der z. B. bei der Aussetzungserzählung des Mose und bei der Geschichte von „Potiphars Weib" an das Märchen erinnert [2]). Besonders haben Eduard Stucken [3]) und in zahlreichen Veröffentlichungen Hugo Winckler und seine Schule, vor allem Alfred Jeremias [4]), eine Fülle von Stoff an Mythen, Sagen und Märchen über das Alte Testament ergossen, freilich zum Erweise eines fabelhaften mythologischen Systems, so daß gegen solche Phantastereien ein starker Gegenschlag notwendig gewesen ist [5]). Daneben hat es auch an weniger anspruchsvollen, aber methodisch zuverlässigeren Untersuchungen nicht gefehlt. So hat Hans Schmidt die Jonaerzählung [6]) als Märchen behandelt; Margarethe Plath hat bei der Tobialegende [7]), Walter Baumgartner bei der Jephthageschichte [8]) auf Märchen verwiesen. Namentlich hat Hugo Greßmann, seinerseits durch Wilhelm Wundt in die Wissenschaft von den Märchen eingeführt, die dadurch für die biblische Forschung neu auftretende Betrachtung und das so gestellte Problem deutlich erkannt [9]). Wenn sein Name diesem Büchlein vorangestellt

1) K. Marti, Dodekapropheton S. 246; vgl. auch S. 418 und Religion des Alten Testaments S. 6 ff.

2) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 49. 151. 3) Ed. Stucken, Astralmythen 1907.

4) Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 3. Aufl. 1916.

5) Vgl. S. 160 und z. B. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, 2. Aufl. Bd. I, 2. Hälfte S. 529 A.

6) Hans Schmidt, Jona 1907.

7) M. Plath, Theologische Studien und Kritiken 74. Jahrg., 1901 S. 404 ff.

8) Archiv für Religionswissenschaft Bd. XVIII, 1915 S. 240 ff.

9) Vgl. Greßmanns „Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels" S. 61 f. 79 f. 200 u. a. und seine Abhandlung über „Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen" in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Jahrg. XXX, 1910 S. 9 ff., vgl. besonders S. 23; ferner sein Buch über Mose 1913.

ist, so gibt ihm der Verfasser damit die Früchte der Anregung zurück, die er von ihm auf diesem Gebiete empfangen hat.

In dieser Schrift soll nun der Versuch gemacht werden [1]), den Stoff, der für den Märchenforscher im Alten Testament in Betracht kommt, zusammenzustellen. Der Verfasser wünscht, so der Märchenforschung ebenso wie der alttestamentlichen Wissenschaft einen Dienst zu erweisen, wie er sich auch der Hoffnung hingibt, der Laie werde der entstehenden Forschungsart seine Teilnahme zuwenden. Vollständigkeit des Stoffes war durch dessen außerordentlichen Reichtum und durch den Umfang dieses Büchleins ausgeschlossen. Oft werden wir nur zerstreute Einzelmotive bringen können, da, wo uns ganze Erzählungen nicht überliefert sind. Auch hat sich der Verfasser im ganzen auf das Alte Testament beschränkt und die späteren, jüdischen [2]) oder neutestamentlichen, Schriften nur in besonderen Fällen berührt. Um das Schriftchen nicht allzusehr mit Literatur zu beschweren, hat er sich begnügt, für gewöhnlich nur auf die schon genannten Schriften von Thimme und v. d. Leyen zu verweisen. Der Leser aber wird gut tun, nicht zu vergessen, daß es sich im folgenden nicht um die Ergebnisse einer blühenden, sondern um die ersten tastenden Schritte einer im Entstehen begriffenen Forschung handeln kann.

Der Beweis dafür, daß ein alttestamentlicher Stoff in die Welt des Märchens gehört, ist in doppelter Art zu erbringen: entweder werden aus anderen Literaturen Gegenstücke dazu, die selber unzweifelhaft märchenhaft sind, genannt, oder es leuchtet aus der Natur des Stoffes selbst seine Märchenart ohne weiteres hervor. Wenn wir also im folgenden Parallelen aus anderen Völkern anführen, so beabsichtigen wir keineswegs, damit Abhängigkeitsverhältnisse zu behaupten, sondern wollen nur, wo nicht etwas Besonderes vermerkt ist, auf Aehnlichkeiten hinweisen. Daß sich aber solche Aehnlichkeiten in weiter und weitester Ferne finden, wird der Leser aus dem, was wir oben

---

1) Eine erste Uebersicht über die Märchenstoffe im Alten Testament habe ich in der „Israelitischen Literatur", Kultur der Gegenwart Teil I, Abteilung VII S. 73 versucht.

2) Jüdische Märchenstoffe findet der Leser bei M. J. bin Gorion, „Der Born Judas" und „Die Sagen der Juden".

über die Internationalität der Märchenstoffe gesagt haben [1]), verstehen.

3. Naturfabeln und Naturmärchen.

Wir beginnen am besten mit Naturfabeln, einer Gattung, deren Vorhandensein in der Bibel unbestreitbar und für jedermann völlig unanstößig ist.

Als der König von Juda einmal den israelitischen keck zum Kampfe herausforderte, soll ihm dieser zur Warnung vor solchem Beginnen die Geschichte von der Werbung des Dornstrauchs als Botschaft gesandt haben. **Der Dornstrauch** ('II' [2]) **sandte zur Zeder auf dem Libanon also: gib deine Tochter meinem Sohne zum Weibe! Aber das Wild auf dem Libanon lief über den Dornstrauch und zertrat ihn** [3]). Die Geschichte ist außerordentlich knapp erzählt; ihre Voraussetzung ist, daß die Zeder als das edelste, der Dornstrauch als das armseligste der Gewächse gilt; in der Mitte der Erzählung ist zu ergänzen, daß die Zeder, durch den Antrag des Dornstrauchs beleidigt, ihr Kriegsheer, das ist „das Wild auf dem Libanon", gegen ihn aufbietet. Das Ganze ist eine Fabel, da es deutlich eine Lehre enthält: der Gemeine soll nicht wagen, seine Augen zu dem Hohen zu erheben, sonst wird er gedemütigt und geht zugrunde. Bedeutsam aber ist, daß die Fabel in der alten Zeit eine so vornehme Gattung ist, daß sie selbst Könige bei Reichssachen in den Mund nehmen könnten. Da nun diese Erzählung nicht von einer Herausforderung zum Kriege, sondern von einem Eheantrag handelt, also sich mit dem mitgeteilten geschichtlichen Anlaß nicht durchaus deckt, so wird anzunehmen sein, daß sie nicht für diese Gelegenheit erfunden worden ist. Demnach muß sie schon vorher im Volksmunde bestanden haben; vielleicht ist sie bei anderem Anlaß, nämlich bei einem Heiratsantrag, zuerst ausgesprochen worden.

Berühmt ist die Fabel des Jotham, die er den Bürgern von Sichem erzählt haben soll, als diese seinen Bruder

1) S. 11.

2) 'Häkchen' bedeuten Textänderungen; vgl. dazu, wofern nichts Weiteres angegeben ist, Kittels Biblia Hebraica und Kautzsch, Heilige Schrift des Alten Testaments, 3. Aufl. Eine zwischen Häkchen stehende lateinische Zahl bedeutet die Zahl der als Glosse ausgelassenen Worte.

3) II. Könige 14 9.

Abimelech zum Könige gesalbt und alle übrigen Brüder getötet hatten [1]).

Einst gingen die Bäume hin,
über sich einen König zu salben.
Sie sprachen zum Oelbaum: sei unser König!
Doch der Oelbaum sprach zu ihnen:
soll mein Fett ich lassen,
'womit' sie ehren
Götter und Menschen,
und hingehn, umherzuziehn [2]) als Fürst der Bäume? —
Da sprachen die Bäume zur Feige:
wohlan, sei du unser König!
Doch die Feige sprach zu ihnen:
soll meine Süße 'ich' [3]) lassen
und meine köstliche Frucht
und hingehn, umherzuziehn als Fürst der Bäume? —
Da sprachen die Bäume zum Weinstock:
wohlan, sei du unser König!
Doch der Weinstock sprach zu ihnen:
soll meinen Most 'ich' [4]) lassen,
der Götter und Menschen erfreut,
und hingehn, umherzuziehn als Fürst der Bäume? —
Da sprachen alle Bäume zum Stechdorn:
wohlan, sei du unser König!
Doch der Stechdorn sprach zu ihnen:
wenn ihr denn im Ernste
zu eurem König
mich salben wollt,
so kommet, bergt euch in meinem Schatten!
Wo nicht, so ergehe Feuer vom Stechdorn,
das fresse des Libanons Zedern!

Auch dies eine Pflanzenfabel, eine Gattung, die auch in Babylonien, später im Achikar-Roman und bei den Griechen auftritt [5]) und diesen aus dem Morgenlande zugekommen sein

1) Richter 9 8—15.

2) Die gewöhnliche Uebersetzung „schweben" gibt keinen Sinn.

3) 'ani, LXX, Sievers. 4) 'ani, Sievers.

5) Vgl. Greßmann, Die Anfänge Israels in den „Schriften des Alten Testaments" I, 2 S. 220.

wird [1]); und auch hier wird wiederum vom Dornstrauch geredet, der in der Fabeldichtung des Altertums auch sonst eine große Rolle gespielt hat. Diese Fabel ist, wie Sievers [2]) gezeigt hat, in Versen geschrieben, während die vorhergehende in schlichter Prosa einhergeht; zugleich ist diese bei weitem ausgeführter, während jene ganz knapp gehalten ist. Man sieht also an solchem Beispiele, wie sich Dichter dieser Erzählungsart bemächtigt, sie bereichert und in Verse gegossen haben. Es hat demnach im alten Israel eine eigentliche Fabeldichtung gegeben; ebenso wie auch in anderen Völkern die Märchen hie und da von Dichtern gepflegt worden sind [3]). Der Zweck dieser Fabel ist ebenso wie bei der ersteren ein politischer; wir denken dabei etwa an die bekannte Fabel des Menenius Agrippa von der Empörung der Glieder gegen den Bauch, durch die er die römische Plebs zur Rückkehr bewogen haben soll [4]). Unsere Erzählung hat, wie die hinzugefügte Nutzanwendung angibt, den Zweck, die Bürger von Sichem vor ihrem neuen Könige zu warnen; nur wenn sie es ernstlich und treulich mit ihm meinten, würden beide Teile Freude aneinander haben; sonst werde Feuer von ihnen beiden ausgehen und sie miteinander verzehren [5]). Sieht man sich aber die Fabel genauer an, so erkennt man, daß sie ursprünglich einen viel allgemeineren Sinn besessen hat: auch sie muß schon vorher vorhanden gewesen sein und ist dann nachträglich vom Erzähler in die Abimelechgeschichte aufgenommen und für seine Zwecke verwandt worden. Die ursprünglich selbständige Fabel handelt vom Königtum überhaupt. Wer wird König unter den Bäumen? Nicht die köstlichen Gewächse, die mit ihren herrlichen Früchten „Götter und Menschen" erfreuen und denen das Recht, über die andern zu herrschen, sicherlich zukäme! Und warum verschmähen sie das Königtum? Weil sie alsdann diese Früchte aufgeben müßten. Aber der ganz unnütze, bösartige Stechdorn, der nur schaden kann, der ist sofort bereit, diese Würde

1) Hermann Diels, Internationale Wochenschrift IV, 1910 Sp. 993 ff. — Ueber die Pflanzenfabel bei anderen Völkern vgl. A. Wünsche, Die Pflanzenfabel in der Weltliteratur 1905. Vgl. auch Christopher Johnston, Assyrian and babylonian beast fables, American Journal of semitic languages and literatures Bd. XXVIII, 1912 S. 81 ff.

2) Hebräische Metrik I. Teil, Nr. 1 S. 389.

3) Vgl. Thimme S. 3 f. und A. Wünsches oben genanntes Buch.

4) Livius II 32. 5) V. 16 b—19 a sind späterer Zusatz.

zu übernehmen. Und er beginnt seine Herrschaft mit einer frechen Forderung und furchtbaren Drohung: unter den armseligen Schatten seines niedrigen und sperrigen Gestrüpps sollen sich die großen, schönen Bäume ducken, sonst wird Feuer von ihm ausgehen und sie fressen: ja, das ist das Einzige, was er vermag! Die Fabel will zeigen, daß die wahrhaft fruchtbringenden Menschen und Kreise sich nicht zum Königtum hergeben; denn wer König sein will, kann nicht auf der Scholle sitzen bleiben und nützlich arbeiten, sondern muß wie ein Landstreicher überall umherziehen [1]). Aber wer sonst zu nichts nütze ist, ja, nur Schaden bringt, der Räuberhauptmann mit seinem Gesindel, erlangt die Krone und richtet unter denen, die viel besser sind als er, nur Verderben an. Eine ebenso boshafte wie geistreiche Verspottung des Königtums, die sich gewiß absichtlich in die Form der Fabel flüchtet, weil man nicht ohne Gefahr deutlicher reden darf, und die vielleicht ursprünglich auf einen bestimmten König gemünzt ist. Das hohe Alter des Stücks ist aus seinem ganzen Inhalt und besonders aus der unbefangenen Erwähnung der „Götter" zu erkennen; auch die mehrfache Wiederholung bestimmter Formeln ist primitiver Stil. Dem Inhalt nach ist dieser Fabel am nächsten eine armenische verwandt, die gleichfalls davon handelt, welchem unter den Bäumen das Königtum gebühre [2]).

Wir sehen also an zwei Beispielen, daß das alte Israel die Fabel gekannt und gepflegt hat; solche Naturfabel aber ist überall, wo wir sie beobachten, aus dem Naturmärchen, d. h. aus dem Tier- und Pflanzenmärchen, erwachsen [3]). Auch solche muß es also dort gegeben haben. Auch ist die Art, wie in diesen Fabeln von den Naturwesen gesprochen wird, ganz dieselbe, die sonst das Märchen bezeichnet. Die Pflanzen und Tiere werden mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet, und menschliche Beziehungen und Handlungen werden ihnen zugeschrieben: sie reden miteinander in menschlicher Sprache, sie „gehen hin", sie haben ein Königtum, und wer von ihnen Herrscher wird, muß seine Tätigkeit verlassen und sich im Lande umhertreiben. Vom Königreich der Tiere, in dem be-

1) nuᵃ‘.

2) Die Fabel ist bei H. Diels, a. a. O. Sp. 1002 abgedruckt.

3) Thimme S. 122 f.; v. d. Leyen S. 62.

kanntlich der Löwe König ist, redet auch das deutsche Tiermärchen; der hebräische Dichter nennt Leviathan „den König über alle Ungeheuer“ [1]) und Behemoth den ‘Herrn seiner Genossen’ [2]); auch das Königreich der Pflanzen ist dem alten Morgenlande bekannt [3]).

Daß aber auch dem ältesten Israel die solchen Anschauungen zugrunde liegende *primitive Naturbetrachtung* vertraut gewesen ist, läßt sich besonders aus den hebräischen Gedichten erkennen, welche diese Beseelung der Naturwesen um ihrer poetischen Schönheit willen niemals ganz aufgegeben haben. Da hören wir, wie die Zedern des Libanon jauchzen, wenn ihr Verderber dahin ist [4]), wie die Eichen Basans beim Sturz der übrigen Waldesriesen jammern [5]), wie Himmel und Erde erzittern, wenn Jahves Stimme erschallt [6]), wie das Meer vor seinem Anblick flieht und die Berge hüpfen [7]), wie die Bäume bei Israels Erlösung in die Hände klatschen [8]), und ferner wie die Löwen in der Nacht von Jahve ihren Raub fordern [9]), wie die jungen Raben nach Fraß zu ihm schreien [10]) und wie der Löwe, „der Held unter den Tieren“, so stattlich einherschreitet [11]). Wie nahe sich aber auch der alte Israelit den Tieren gefühlt hat, geht aus der Paradiesesgeschichte hervor, die es im Ernst erwägt, ob sie nicht imstande seien, den Menschen eine passende Gesellschaft zu bieten [12]). Auch die altehrwürdigen Tore des Heiligtums redet der Dichter an: sie müssen sich aufrecken, um der hohen Gestalt des einziehenden Gottes Einlaß zu gewähren, und er läßt sie selber Antwort geben und zurückfragen, wer dieser gewaltige Gott sei [13]): auch dies Sprechen des Tores ist eine primitive Vorstellung, die anderswo im Märchen wiederkehrt [14]). So mischt sich auch die Phantasie in die Weltauffassung ein und stellt sich etwa die Morgenröte als ein Wesen mit riesigen Schwingen vor [15]), den Sturm als ein

1) Hiob 41 26. 2) Hiob 40 19.

3) Greßmann, Anfänge Israels S. 220. Ueber Tierfabeln bei den Babyloniern vgl. O. Weber, Literatur der Babylonier und Assyrer S. 303 ff. Tier- und Pflanzenfabeln enthält auch die Achikar-Sage vgl. Ed. Meyer, Papyrusfund von Elephantine S. 112.

4) Jesaia 14 8. 5) Sacharia 11 2. 6) Joel 4 16.
7) Psalm 114. 8) Jesaia 55 12. 9) Psalm 104 21.
10) Hiob 38 41, Psalm 147 9. 11) Sprüche 30 29 f.
12) I. Mose 2 18 ff. Vgl. S. 156. 13) Psalm 24 7 ff.
14) Ausgewählte Psalmen, 4. Aufl. S. 47. 15) Psalm 139 9.

geflügeltes Roß [1]) und die vier Winde als vier Rosse mit den vier Farben der Himmelsrichtungen, Gottes Kundschafter in der Welt [2]), oder als vier Wagenkämpfer, die seine Kriegsurteile an den Völkern vollziehen [3]). Die Unterwelt denkt man sich etwa als eine Festung mit unzerbrechlichen Riegeln und Toren [4]) oder als ein grimmiges Ungeheuer, das mit aufgesperrtem Rachen alles niederschlingt [5]). Den Himmel vergleicht man mit einem Baum mit goldenen Früchten [6]) oder einer gewaltigen Papyrusrolle mit geheimnisvoller Schrift [7]) oder einem weit ausgespannten Zeltdach [8]). Die Sterne sind ein unermeßlich großes Heer, aus lauter gewaltigen Helden bestehend [9]), das „Heer des Himmels [10]), über das Jahve den Oberbefehl führt [11]); der Sonnenball ist ein junger Held, der in fröhlicher Jugendkraft seine Bahn wandelt und der fern im westlichen Meere sein Zelt hat, wo die Geliebte auf ihn wartet [12]). U. a. m. Immer wieder sehen wir dabei, wie die Naturmächte beseelt gedacht werden: für die Dichter der geschichtlichen Zeiten nur ein schönes Bild, das für eine Urzeit aber ein Glaube gewesen ist. Eine Erinnerung an solche Beseelung von Naturmächten ist es auch, wenn die hebräischen Worte Tehōm = Urmeer, im babylonischen Tiāmat, Scheōl = Unterwelt, Hades, und Tebēl = Fruchtland im Gegensatz zur Wüste = midbār, immer ohne Artikel, also wie Eigennamen gebraucht werden; wie die Sprache noch festhält, sind es also ursprünglich drei gewaltige lebendige Wesen. Man sieht aus diesen Beispielen, daß auch das hebräische Altertum in der Weise der Primitiven über die Natur gedacht hat, und wird sich also um so weniger wundern, wenn man von den Naturwesen und -mächten allerlei Geschichten, d. h. eben Märchen, erzählt hat, die den Späteren dann den Stoff und die Anregung zu allerlei Naturfabeln geben konnten.

Einen solchen Märchenstoff setzt Hesekiel in dem großartigen Leichenliede voraus, das er auf den Fall des ägyptischen Königs gesungen hat [13]).

1) Psalm 104 3. 2) Sacharia 1 7 ff. 3) Sacharia 6 1 ff.
4) Jesaia 38 10, Jona 2 7. 5) Jesaia 5 14.
6) Jesaia 34 4, Offenbarung Johannes 6 13. 7) Jesaia 34 4.
8) Psalm 104 2. 9) Psalm 103 20.
10) Jesaia 34 4 40 26 45 12, Jeremia 33 22, Psalm 33 6.
11) Jesaia 40 26. 12) Psalm 19 5 f.
13) Hesekiel 31. Das Versmaß ist fast durchweg der Vierer; da-

Jahves Wort erging an mich also: Menschensohn, sprich zu Pharao, dem Könige von Aegypten, und seinem Gepränge: Wem warst du gleich in deiner Hoheit?
'Eine Edeltanne' stand 'stolz' [1]) auf dem Libanon,
schön von Geäst 'II', ragend an Wuchs,
die zwischen 'die Wolken' den Wipfel streckte. —
Wasser hatte sie hoch, der Ozean groß gebracht,
seine Ströme 'lenkte er' um 'ihren' Stand,
seine Rinnen entsandte er auf das ganze 'I' Gefilde.
'I' Ihr Wuchs ward hoch 'III' [2]), ihrer Aeste viel,
ihre Zweige lang von dem reichlichen Wasser. —
In ihren Schößlingen 'I' [3]) nisteten alle Vögel des Himmels,
'unter ihren Zweigen gebar alles Getier des Gefildes,
in ihrem Schatten 'wohnten' viele Völker.
Sie war schön in ihrer Hoheit durch die Länge ihrer Sprossen,
denn ihre Wurzel war an reichlichem Wasser. —
Zedern erreichten sie nicht 'II', Zypressen kamen ihr nicht gleich 'II',
Platanen hatten nicht 'so viel' [4]) Aeste wie sie.
Alle Bäume 'II' kamen ihr an Schönheit nicht gleich.
Schön hatt' ich sie gemacht in der Menge ihrer Sprossen,
es neideten sie 'I' Edens Bäume 'I' im Garten Gottes.

Darum spricht der Herr Jahve also:
Dieweil 'sie' einst so hoch 'an Wuchs'
und ihren Wipfel streckte zwischen 'die Wolken'
und ihr Sinn hoffärtig in ihrer Größe,
'gab' ich sie preis einem Völkergebieter,
'der tat ihr Frevel an' [5]), 'ob' ihres Frevels [6]) 'vertilgte er sie' [7]). —
Da fällten sie Fremde 'II', warfen sie hin 'auf' die Berge,
daß in alle Täler ihre Sprossen fielen
und ihre Aeste zerschmettert in allen Schluchten 'I' lagen. —
Aus ihrem Schatten wurden 'verscheucht' alle Völker der Erde 'I',

---

zwischen einige, freilich nicht ganz sichere Dreier. Das Gedicht ist gegenwärtig durch viele Glossen entstellt. 1) 'addir.
2) Daß sie alle übrigen Bäume überragte, kommt erst im folgenden, V. 8. 3) bišelaḥaw und bis'e'appothaw sind Varianten.
4) kerob porothaw vgl. V. 9. 5) reša' 'aśa-lo.
6) k'riš'o. 7) hišbithō.

auf ihrem Stamm ließen sich nieder alle Vögel des Himmels,
an ihre Zweige kam alles Getier des Gefildes. —
Damit ᶜP sich ihres Wuchses 'alle Bäume' [1]) nicht erhöben
und ihren Wipfel nicht zwischen 'die Wolken' streckten,
und stolz ᶜP [2]) dastünden alle, die Wasser trinken;
sie sind ja alle geweiht ᶜP für die Tiefe drunten
inmitten der Menschenkinder zu den zur Grube Gefahrenen.

So spricht der Herr Jahve:
Am Tag, da sie stürzte ᶜII', verhüllte sich [3]) 'I' der Ozean,
daß 'er' [4]) die Ströme anhielt, das reichliche Wasser versiegte,
kleidete ich schwarz ᶜP den Libanon ᶜII, das Gefilde ᶜP trauerte [5]). —
Vom Dröhnen ihres Falls macht' ich Völker erbeben,
da ich sie stürzte ᶜP zu den zur Grube Gefahrenen.
Da trösteten sich alle 'Bäume' ᶜP in der Tiefe drunten [6]),
die erlesenen ᶜP des Libanon, alle, die Wasser trinken.
Auch sie mußten wie sie zur Unterwelt nieder ᶜIII,
ᶜP 'die' in ihrem Schatten einst 'gewohnt', inmitten der Völker. —
Wem warst du ᶜP gleich an Hoheit und Pracht ᶜII
und mußtest wie 'die Bäume' ᶜP in die Tiefe drunten,
inmitten Unbeschnittener ᶜP, zu den Schwert-Entweihten! —
So geht es Pharao und all seinem Gepränge!
Spricht der Herr Jahve.

Dies majestätische Leichenlied ist vom Propheten selber als eine Beschreibung des Pharao, seiner Herrlichkeit und Hoffart, seines Frevels und kommenden Sturzes gedacht; allegorisch versteht er auch die Völker, die im Schatten des Baumes gewohnt haben, das sind die Verbündeten der ägyptischen Weltmacht [7]); ferner die Bäume in der Unterwelt, die sich beim Sturze

---

1) kol-'ēṣīm.
2) 'allonim ist für 'elehem zu lesen und als Glosse zu streichen.
3) Wörtlich: verhüllte ich den Ozean, d. h. ließ ihn trauern.
4) wattimna'. 5) 'ullāph.
6) Die schon früher gefallenen Bäume trösten sich, daß es auch der Edeltanne nicht besser ergangen ist, vgl. 14 22 f. 16 54 32 21.
7) Hesekiel 30 8.

der Edeltanne über ihr eigenes Schicksal trösten, das sind die vor Aegypten gefallenen, einst mit ihm verbündeten Staaten, besonders Israel und Juda, denen Pharao jetzt zugesellt wird

inmitten Unbeschnittener zu den Schwert-Entweihten,

und vor allem „der Völkergebieter", der den Baum durch „Fremde" fällen läßt. Aber neben diesen wenigen allegorischen Zügen stehen so viele andere, daß man nicht zweifeln kann, Hesekiel habe hier eine schon vorhandene Erzählung benutzt. Diese Geschichte handelte von einem großen Baum, der, von den Wassertiefen genährt — ursprünglich vielleicht gar ein Sohn der Mutter Tehōm selber —, so hoch emporwuchs, daß er bis zum Himmel reichte: alle Vögel nisteten in seinen Zweigen, alles Getier und die Völker wohnten unter seinem Schatten. Selbst die Bäume des Paradieses mußten ihn beneiden. Aber da er sich seiner Schönheit wegen überhob, fiel er in furchtbarem Falle: über alle Berge und Täler stürzten seine Zweige. Da trauerte Tehōm, die ihn großgezogen hatte, und bekleidete sich mit dem Trauergewande, und mit ihr der Libanon und das Gefilde, die ihn einst in seiner Herrlichkeit gesehen. Und die vor Zeiten gefallenen Bäume trösteten sich in der Tiefe drunten, daß es ihm nicht anders als ihnen selbst ergangen sei. — Versenkt man sich in die Art dieser Erzählung, in ihre grotesken Ueberschwenglichkeiten und ihre ebenso deutlichen Vermenschlichungen, so wird man erkennen, daß hier ein Märchenstoff vorliegt. Von solchen ungeheuren Bäumen redet das Märchen auch sonst [1]). Insbesondere liegt hier zugrunde die Vorstellung von einem „in der Tiefe der Erde wurzelnden und mit seiner Krone den Himmel tragenden Weltbaum" [2]), von dem wir aus dem Indischen, Germanischen und sonst wissen, eine Vorstellung, die zum Schlusse zu einer Darstellung des Weltalls als eines allumfassenden Baumes ausgewachsen zu sein scheint [3]). Diese Erzählung vom

1) Vgl. z. B. P. Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm S. 1 ff.; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Neue Folge S. 13 ff. 26 ff.; Wundt, Völkerpsychologie Bd. II, 3. Teil S. 192. 2) Wundt, ebenda S. 193.

3) Vgl. Adalb. Kuhn, Mythologische Studien Bd. I S. 114 ff.; Bhagavadgita XV 1 ff.; Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde Bd. V S. 103 ff.; Mannhardt, Wald- und Feldkulte Teil I S. 54 ff.; v. d. [illegible]len, Märchen in den Göttersagen der Edda S. 13 ff.; Bugge, Stu[illegible] über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen 541 ff.; Richard M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte

Weltbaum steht in der hier vorauszusetzenden Gestalt auf der Schwelle zum Mythus, tritt doch ein Gott darin auf; ursprünglich freilich mag es ein Sturm oder irgend ein Dämon [1]) gewesen sein, der den ungeheuren Baum stürzte; doch kann der Gott schon in vorisraelitischer Ueberlieferung hier eingesetzt worden sein; da aber nicht dieser, sondern vielmehr der Baum selber in der Erzählung die Hauptrolle spielt, dürfen wir sie noch zum Märchen rechnen. Da in dem Ganzen ein Grundgedanke, nämlich der vom Gericht über den Hochmut, aufs deutlichste hervortritt, werden wir es eine Fabel mit Märchenmotiven nennen. Der Stoff hat eben um dieses Grundgedankens willen Hesekiel angezogen, zugleich aber, weil die phantastische Form sein gleichgestimmtes Gemüt fesselte. Er hat das Einzelne pomphaft ausgeführt und auf eine politische Weisſagung bezogen. Hinzugefügt hat er besonders das Eingreifen Jahves, mit dem die Erzählung ursprünglich sicherlich nichts zu tun hat [2]).

Dieselbe Ueberlieferung kehrt im Buche Daniel wieder [3]), hier in der Form einer Traumoffenbarung König Nebukadnezars, die sich, wie ihm Daniel erklärt, auf seine eigene Größe und Erniedrigung bezieht.

Siehe, ein Baum
stand inmitten der Erde,
dessen Höhe war groß.
Der Baum wuchs und ward gewaltig:
seine Höhe reichte an den Himmel,
er war bis ans Ende der ganzen Erde zu schaun.
Sein Laub war schön,
seine Früchte reich,
er trug Nahrung für alle.

S. 474 ff.; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 209: „eine große Pappel, deren Spitze in den Himmel ragte, deren Wurzel in die Hölle reichte."

1) Im finnischen Epos Kalewala (übersetzt von A. Schiefner, II 50 ff.) wird eine Eiche, die so mächtig emporwächst, daß sie Sonne und Mond verdunkelt und die Wolken in ihrem Laufe hemmt, um solcher Bosheit willen von einem vom Meere aufsteigenden Zwerge, der sich dazu in einen Riesen verwandelt, abgehauen.

2) Ebenso ist V. 9a, wonach Jahve den Baum „schön gemacht hat", eine Hinzufügung des Propheten, wofern diese Worte nicht späterer Zusatz zum Texte sind. 3) Daniel 4, ff.

Unter ihm ſuchte Schatten das Getier des Feldes,
in ſeinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels,
von ihm nährte ſich alles, was lebt.

Alſo ein Bild, ganz dem vorhergehenden ähnlich: ein Märchenbaum von ungeheurer Ausdehnung, eine Lebens- und Nahrungsſtätte für alles Lebendige, hoch und breit wie der Himmel, alſo wie bei Heſekiel der „Weltbaum". Auch hier iſt der Stoff als Sinnbild politiſchen Geſchehens genommen: die Propheten und ihre apokalyptiſchen Nachfolger mit ihrem Intereſſe für das Politiſche haben die überlieferten Märchenbilder in dieſem Sinne umgedeutet. Auch bei Daniel folgt dann als zweiter Teil des Geſichtes der Sturz des Baumes; und dieſer Sturz geſchieht ebenſo wie bei Heſekiel durch das Eingreifen der Gottheit: ein „heiliger Wächter" ſteigt vom Himmel hernieder und verkündet den Befehl der himmliſchen Ratsverſammlung:

Haut den Baum um, ſchlagt ſeine Zweige nieder,
ſtreift das Laub ihm ab, zerſtreut ſeine Früchte!
Das Getier fliehe unter ihm fort,
und die Vögel von ſeinen Zweigen!

Es iſt für die Geiſtesart der iſraelitiſchen Propheten und ihrer Nachfolger bezeichnend, daß ſie in einen urſprünglich ganz allgemein gehaltenen Stoff ihre religiöſe Betrachtung der Weltgeſchichte eintragen: alles dies ſoll geſchehen,
damit die Lebenden erkennen,
daß der Höchſte Herr iſt über das Reich der Menſchen,
und, wem er will, es verleiht
und den Niedrigſten 'der Menſchen' darüber einſetzt.

Im Texte des Daniel iſt dieſer Fall des großen Baumes auf den Wahnſinn Nebukadnezars bezogen: gleichfalls ein Märchenmotiv, das uns im folgenden noch beſchäftigen wird [1]).

Andersartig in Urſprung und Verwendung iſt die Parabel des Jeſaia vom Prozeß ſeines Freundes mit ſeinem Weinberg [2]). Solches Prozeſſieren von Naturweſen mit Menſchen kommt im Märchen häufig vor; die

1) Vgl. S. 106. — Dieſe Deutung hat auf die Viſion ſelber eingewirkt V. 13; auch der zu der Natur eines Baumes nicht gehörige Zug, daß ſein Wurzelſtock in eiſernen und ehernen Feſſeln in der Erde bleiben ſoll, wird daher eingedrungen ſein: Nebukadnezar ſoll einſt wieder zur Vernunft und zur Herrſchaft zurückkehren, vgl. V. 23.

2) Jeſaia 5.

Erfindung dieses Motivs erklärt sich aus der primitiven Anschauungsweise, wonach etwa Tiere den Menschen nicht allzufern stehen und ganz wohl mit ihnen über Recht und Unrecht streiten können. Man erinnert sich des ursprünglich indischen Märchens vom Streit des Menschen mit der Schlange, die er am Busen gewärmt hatte[1]); im finnischen Märchen der Gegenwart gehen Bär und Bauer hin, einen Richter zu suchen[2]). Derartige Märchen von Tier- oder Pflanzenprozessen muß Jesaia gekannt haben; als er eine Parabel bilden wollte, in der er den Undank des Hauses Israel gegen Jahve darstellen konnte, ist ihm im Anschluß an solche Stoffe eine Geschichte eingefallen, wonach der Besitzer eines köstlichen Weinbergs, der alle Mühe auf seine Bebauung verwandt hat, diesen vor Gericht verklagt. Auch hier also die Verwendung eines Märchenstoffes zur Darstellung eines sittlichen Gedankens.

Ich will von meinem Freunde singen,
das Lied 'von seinem Streit'[3]) mit seinem Weinberg. —
Einen Weinberg hatte mein Freund
auf fruchtbarer Bergesspitze.
Den reinigte er und entsteinigte er
und bepflanzte ihn mit Edelrebe.
Einen Turm baute er mitten hinein,
auch eine Kufe hieb er darin aus.
Und er wartete, daß er Trauben brächte,
da brachte er — Herlinge! —
Und nun, ihr Bürger Jerusalems
und Männer von Juda,
richtet doch zwischen mir
und meinem Weinberg!
Was konnte ich noch meinem Weinberg tun,
was ich nicht an ihm getan?
Warum wartete ich,
daß er Trauben brächte,
und er brachte Herlinge! —

---

1) Vgl. die Literatur bei Bolte und Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. II S. 420; Anti Aarne, Märchentypen No. 155.

2) Vgl. E. Schred, Finnische Märchen S. 214. 3) rîbô.

Nun, so will ich euch kundtun,
was ich meinem Weinberg tun will:
seine Hecke entfernen, dann wird er abgeweidet,
seinen Zaun einreißen, dann wird er zertreten!
'II' Er wird nicht beschnitten und nicht behackt,
daß Dorn und Distel drin wuchern.
Und den Wolken will ich gebieten,
daß sie nicht Regen auf ihn regnen! —
Denn Jahves 'I' Weinberg ist Israels Haus,
und der Mann von Juda die Pflanzung seiner Lust.
Er wartete auf Guttat, doch es kam Bluttat,
auf Gerechtigkeit, doch es kam Schlechtigkeit.

Eine klassische Parabel, mit bestrickender Naturwahrheit erzählt, von gewaltiger sittlicher Leidenschaft erfüllt, und — auf alte Märchenstoffe gegründet.

Dazu noch zwei Stücke aus späterer Zeit, die gleichfalls primitive Stoffe fortführen. Die spätjüdische Apokalypse des Esra [1]) erzählt als Beispiel „eitelen Rates" folgende beiden Geschichten.

Er (der Engel) antwortete mir und sprach: 'Einst ging der Wald' der Bäume des Feldes hin und 'hielt Rat': wohlan, wir wollen hin und gegen das Meer Krieg führen, daß es vor uns zurücktrete und wir uns 'einen neuen Wald' schaffen! Ebenso hielten die Wogen des Meeres Rat: wir wollen hinauf und den Wald des Feldes bekriegen, damit wir uns auch dort ein neues Gebiet erobern! Aber des Waldes Plan ward vereitelt, denn das Feuer kam und verzehrte ihn. Ebenso auch der Plan der Wogen des Meeres, denn der Sand trat hin und hielt sie zurück. Wenn du 'nun' ihr Richter wärest, wem würdest du Recht geben und wem Unrecht? Ich antwortete und sprach: Beide haben eitelen Rat gehalten; denn das Land ist dem Walde gegeben, und so auch 'dem Meere' ein Raum, seine Wogen zu tragen.

Diese beiden gleichgebildeten Parabeln haben den Zweck dem Menschen deutlich zu machen, daß er nicht über seine Natur hinausgehen und himmlisches Wissen begehren dürfe; der darin enthaltene Gedanke gehört durchaus dem Verfasser der schönen Schrift an. Nicht aber der Stoff, den er aufnimmt und der ganz

1) IV. Esra 4 13—19. Abweichungen vom lateinischen Texte Violets sind in Häkchen geschlossen.

wie ein Märchen klingt: die Bäume und das Meer sind beseelt und fassen Pläne; sie führen wie die Menschen Kriege gegeneinander und streiten sich darüber, wer recht hat. Besonders ist der Angriff des Meeres auf das Land, durch das Dazwischentreten des Sandes zurückgehalten, ein altes Motiv hebräischer Dichtung[1]); der Krieg der Bäume gegen das Meer, den das Feuer gewaltsam entscheidet, ist nicht durch die Naturanschauung gegeben und wird vom Verfasser des Buches als Gegenstück hinzugedichtet sein.

Gleichfalls von einem Streit, aber diesmal von einem Wortstreit der Glieder des menschlichen Körpers untereinander, redet der Apostel Paulus an berühmter Stelle[2]): **Auch der Leib besteht nicht aus einem Gliede, sondern enthält viele. Wollte der Fuß sagen: „weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe", — er gehört dennoch zum Leibe! Wollte das Auge sagen: „weil ich nicht Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe", — es gehört dennoch zum Leibe! Wäre der ganze Leib nur Auge, wo bliebe das Gehör? wäre er ganz Gehör, wo bliebe der Geruchssinn? Nun aber hat Gott die Glieder geordnet, ein jedes von ihnen an seine Stelle am Leibe so, wie er es gewollt hat. Wäre das Ganze nur ein Glied, so wäre es ja kein Leib. Nun aber sind es wohl viele Glieder, aber ein Leib. Das Auge darf nicht zur Hand sagen: „ich bedarf deiner nicht", oder etwa das Haupt zu den Füßen: „ich bedarf euer nicht". Vielmehr gerade die scheinbar schwächeren Glieder des Körpers sind (besonders) notwendig; denjenigen, die wir am Leibe für die unedleren halten, erweisen wir ganz besondere Ehre; und die weniger anständigen an uns werden um so mehr mit Anstand behütet, die anständigen an uns bedürfen dessen nicht. Gott aber hat den Leib so zusammengefügt, daß er dem zurückgesetzten (Gliede) doppelte Ehre verlieh, damit es keine Spaltung im Leibe gebe, sondern die Glieder einträchtig füreinander sorgten. Wenn ein Glied leidet, leiden alle (andern) Glieder mit; wenn ein Glied Ehre empfängt, freuen sich alle (andern) Glieder mit.**

Der geistesgewaltige Apostel, der mit diesem ausgeführten Bilde die Einigkeit in der Gemeinde, dem „Leibe Christi", und besonders unter den Geistesträgern einschärfen will, steht na-

1) Jeremia 5 $_{22}$. 2) I. Korinther 12 $_{14—26}$.

türlich in seiner ganzen Denkweise viel zu hoch, als daß er Märchen erzählen könnte. Auch handelt es sich ja in diesem Abschnitt nicht um eine Erzählung, sondern um eine Erörterung. Aber eine gewisse Anspielung an Märchenmotive bringt Paulus doch; er setzt es rhetorisch als Möglichkeit, daß die Glieder des Leibes denken und Sprache haben, daß sie sich zanken, sich vom Leibe trennen und nichts voneinander wissen wollen: das Auge könnte etwa zur Hand sagen: ich bedarf deiner nicht. Was aber dem Apostel nur ein Bild ist, das ist einst für den Glauben der Menschheit mehr gewesen. Man wird also anzunehmen haben, daß es ein Fabelmärchen vom Streit der Glieder untereinander gegeben hat, das ihm auf irgendeinem Wege, durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung, zugekommen ist und dessen Erinnerung hier, bewußt oder unbewußt, nachwirkt. Dieser Schluß ist um so sicherer, als uns die bekannte Fabel des Menenius Agrippa vom Streit der Glieder gegen den Bauch erhalten ist [1]). „Der Wettstreit zwischen verschiedenen Gegenständen über den Vorrang bildet in der antiken und mittelalterlichen Literatur einen beliebten poetisch-rhetorischen Typus“ [2]). Daß es gerade die Glieder des Leibes sind, die sich so zanken, kommt uns besonders seltsam vor; wir könnten dergleichen nur für eine in keiner Weise der Wirklichkeit entsprechende Erfindung halten. Aber der Glaube der Primitiven stattet auch die Teile des menschlichen Körpers mit einer Art seelischen Lebens aus, so daß auf dieser Stufe ein Gespräch zwischen ihnen vorstellbar erscheint [3]).

4. Märchenmotive von Naturwesen.

Außer diesen umfangreicheren Stücken gibt es nun noch eine reiche Fülle von Einzelmotiven, die aus primitiver Betrachtung der Naturwesen hervorgegangen sind und Märchenzüge genannt werden dürfen. Derartige Motive finden wir beson-

1) Livius II 32.

2) Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 334 f. Vgl. besonders H. Jantzen, Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter, Germanistische Abhandlungen Heft XIII 1896: Streitreden zwischen Wasser und Wein, Herbst und Mai, Henne und Fisch, Herz und Leib usw. Beispiele von Streitreden in der Fabeldichtung bringt A. Wünsche, Die Pflanzenfabel in der Weltliteratur S. 14. 15. 16. 17 ff. 23 u. a.

3) Brockelmann, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Jahrgang XXVI, 1906 S. 31; Testament des Ruben 2 f.; Origenes gegen Celsus VIII 58.

ders in den „Sagen", oder sie kommen in den „Legenden" wieder ans Tageslicht.

Die älteste Zeit hat auch Tieren die Sprache und einigen unter ihnen große Klugheit zugetraut. So ist die Schlange im Paradiese ein unheimlich schlaues Tier, aufgeklärter als der damals noch dumpfe Mensch: sie weiß, was es mit dem Baum der Erkenntnis auf sich hat, und bösartig, wie sie ist, sucht sie die Menschen wider Gott aufzuhetzen [1]). Aber auch die Eselin des Bileam sieht den Engel, der ihren Herrn mit gezücktem Schwert bedroht, eher als dieser, obwohl er ein Gottesmann ist. Sie, die zur rechten Zeit aus dem Wege weicht, handelt verständig, er, der sie deshalb schlägt, töricht. Dann aber verteidigt sie sich, indem sie spricht; dies Reden der Eselin gilt dem Erzähler als etwas ganz Besonderes: Jahve hatte ihr den Mund geöffnet. Bileam aber antwortet ihr, ohne ein Zeichen der Verwunderung zu geben, und läßt sich mit ihr ganz harmlos in ein Gespräch ein [2]), ebenso wie sich auch die Menschen im Paradiese über das Reden der Schlange nicht entsetzen. Dieses Hinnehmen des Sprechens der Tiere [3]) als eines natürlichen Vorgangs zeigt am deutlichsten Märchengeist: ebensowenig erstaunt Rotkäppchen, als der Wolf sie anredet, oder Achilleus, als sein Roß Xanthus den Mund auftut und ihm die Nähe des Todestages verkündet [4]), oder der altägyptische Märchenheld Bata, als ihm seine Kühe kundtun, daß sein eifersüchtiger Bruder hinter der Türe steht und mit dem Messer auf ihn lauert [5]). Auch daß die Tiere so den Menschen warnen, ist ein häufiges Märchenmotiv [6]); besonders ähnlich der Bileam-Sage ist hierin die moderne mittelasiatische Erzählung von Täktäbäi-Märgän, dessen Pferd jäh zurückspringt, als es den Teufel Ker Jupta erblickt. Der Jüngling fragt das Pferd, da er selbst nichts gewahrt, zweimal, was es gesehen habe; dieses antwortet schließlich: „sieh nach oben, sieh nach unten"!

1) I. Mose 4. 2) IV. Mose 22 $_{22}$ ff.

3) Ueber redende Tiere bei den Babyloniern vgl. O. Weber, Literatur der Babylonier und Assyrer S. 303. 4) Ilias XIX 404 ff.

5) Vgl. Ranke in Greßmanns Altorientalischen Texten und Bildern Bd. I S. 225. 6) Thimme S. 83. Eine besonders nahe Beziehung zum Menschen hat, was wohl verständlich ist, sein Reittier, zu dem Helden sein Roß. Vgl. dazu die Bemerkung von E. Sillarel, Ungarische Volksmärchen S. 294 und als Beispiele etwa Neue Folge S. 104., P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 242 ff.

Und nun endlich schaut auch der Mensch, was das Tier schon längst bemerkt hat [1]). Im bosnischen Märchen von den „Goldkindern" gibt der Held, der, um ein Mädchen zu freien, in ein Schloß reiten will, seinem edlen Rosse Avgar, das plötzlich stehen bleibt, einen Hieb mit der Gerte. Aber das Pferd spricht: „ich kann nicht weiter". Und als er nun die Peitsche zieht, bittet es: „schlage mich nicht; ich darf nicht weiter. Wenn das Mädchen uns früher erblickt als wir sie, so werden wir zu Stein" [2]). Auch hier erkennt das Reittier eher die Gefahr als sein Reiter und muß sich, ganz wie Bileams Eselin, für sein Ausweichen zur rechten Zeit noch Schläge gefallen lassen. Bedeutsam aber ist, daß eine Variante der Bileamerzählung an Stelle des allzu kindlichen Redens der Eselin ein Wort des Engels Gottes gesetzt hat [3]).

Daß Tiere für die übersinnliche Welt manchmal empfänglicher als der Mensch sind und insbesondere die Eingebung der Gottheit erfahren können, setzt auch die sehr alte Geschichte von der Gefangenschaft der Lade im Philisterlande voraus: die Philister, die das geraubte Heiligtum Jahves eigenem Willen zurückgeben wollen, stellen es auf einen Wagen, an den sie zwei säugende Kühe spannen; nun mögen es die Tiere ziehen, wohin sie wollen! Und wirklich gehen die Kühe, brüllend, auf geradem Wege in israelitisches Gebiet, obwohl ihre Kälber zu Hause geblieben sind: ein deutliches Zeichen, so meint der alte Erzähler, daß die Gottheit ihren Weg leitet [4]). Ein ähnlicher Gedanke steht auch in der Erzählung von Mose im Hintergrunde, der beim Hüten der Schafe das Heiligtum auf dem Horeb entdeckte [5]), und von Ana, der bei ähnlicher Gelegenheit die heißen Quellen in der Steppe fand [6]). Und im Hohen Liede wird das sehnende Mädchen darauf verwiesen, den Spuren der Herde zu folgen: die Tiere werden sie zu dem Geliebten leiten [7]). Solche Rechtleitung durch Tiere kennt schon das Märchen [8]) und ist in der Sage und Legende ein außerordentlich häufiges Motiv: wie viele Heiligtümer sollen

1) Leo Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes Bd. I S. 133 f.
2) M. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksmärchen S. 111.
3) IV. Mose 22_{32}. 4) I. Samuelis 6_{7} ff.
5) II. Mose 3_{1}. 6) I. Mose 36_{24}.
7) Hohes Lied 1_{8}; vgl. G. Jacob, Hohes Lied S. 37.
8) E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Neue Folge S. 199.

in alter und neuer Zeit so aufgefunden und gegründet worden sein [1])!

Unter göttlichem Einfluß steht auch der Löwe, von dem die Legende vom Propheten zu Bethel erzählt: der Gottesmann hat Jahves Befehl übertreten und daher die Ankündigung erhalten, daß sein Leichnam nicht in seiner Väter Grab kommen solle. Und diese Weissagung geht wörtlich in Erfüllung: denn auf dem Rückwege wird er, auf einem Esel reitend, von einem Löwen überfallen. Und so findet man seine Leiche am Wege liegen, den Esel neben ihr, und den Löwen neben der Leiche stehend; der wirklich brave Löwe — ein echter Märchenlöwe! — hatte, dem göttlichen Gebot getreuer als der Gottesmann, wider seine tierische Natur handelnd, den Leichnam nicht gefressen und den Esel nicht niedergerissen [2]). Und so ward der Prophet begraben, aber nicht in seiner Väter Grab! Dies also eine Legende mit märchenhaftem Einschlag [3]). — Ebenso gehorcht dem göttlichen Befehle der bekannte Fisch des Jona, der den Propheten verschlingen und nach drei Tagen wieder ans Land ausspeien muß [4]). Man denke auch an die Löwen in Daniels Löwengrube, denen der Engel Gottes den Rachen verschließt, so daß sie dem Frommen kein Leid tun dürfen, die aber dann über seine Feinde um so wütender einherfallen [5]). Bei solchem Gehorsam der Tiere gegen göttliche Befehle ist es denn auch begreiflich, daß in einer spätjüdischen Apokalypse der Gottesmann den Adler herbeiruft und ihm befiehlt, einen Brief an die fortgeführten neuneinhalb Stämme jenseits des Euphrats zu überbringen, wie denn auch der König Salomo, in der späteren Literatur der Märchenkönig, seine Botschaften durch einen Vogel versandt haben

1) Greßmann, Mose und seine Zeit S. 31 A. 4. S. 449; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl. S. 202; Grimm, Deutsche Sagen Nr. 350. 380; H. Günter, Christliche Legende, vgl. das Register unter „Führung".

2) Ebenso gehorsame Löwen, die den Gerechten kaum anrühren, in der Geschichte von Rabbi Meir und der Ehebrecherin, bei M. J. Gorion, Born Judas Bd. I. S. 133 f. Ein ähnliches Motiv in der Legende des Hlg. Coemgenus bei H. Günter, Christliche Legende S. 31, vgl. S. 147.

3) I. Könige 13_{11} ff. 4) Jona $2_{1.\,11}$. 5) Daniel 6_{22} ff.; ein ähnliches Motiv im Märchen der Gegenwart bei E. Schreck, Finnische Märchen S. 78; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 198.

[illegible] eine Stelle des [illegible]

[illegible]
[illegible] auf Erden,
[illegible] spielten?

[illegible] „Tausend und Einer [illegible] Gemen, über Vögel und [illegible] Offenbarung Jo[illegible] schwebend, [illegible] Wehe über die Be[illegible] Einlage enthält den be[illegible] ernährt wird, die [illegible] — Brot und Fleisch zu[illegible] das Motiv von [illegible]

[illegible] es uns nicht wundern, wenn in der Jona[illegible] ausgerufen wird, [illegible] auch die Tiere [illegible] Schafe und Rinder, dürfen nichts [illegible] weder weiden noch Wasser trinken [6]). [illegible] eines gemütvollen Märchens steht es auch, [illegible] der gewaltigen Stadt erbarmt — um ihrer Kinder [illegible] Und mich sollte es Ninivehs nicht erbarmen, [illegible] Stadt, in der mehr als 120 000 Menschen sind,

1) Offenbarung des Baruch 77. Salomos Vogel soll ein Wiede[illegible] vgl. O. Dähnhardt, Natursagen Bd. I S. 322 ff. [illegible] Oswaldsage tritt ein Rabe als Bote auf, [illegible] der Adler bei Salomo ebenda S. 323, der [illegible] Märchen als Bote der finnischen Zauberer [illegible] Ehstnische Märchen S. 17. 129.

2) [illegible]

3) In der „Geschichte der messingenen Stadt", Tausend und Eine Nacht, [illegible] von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. II S. 280.

4) Offenbarung Johannes 8 13.

5) Parallelen in dem Religionsgeschichtlichen Volksbuch „Elias, Johne und Noah" S. 12; vgl. H. Günter, Christliche Legende, Register unter [illegible]

6) [illegible] Ein Gegenstück ist es, wenn in dem neugriechischen [illegible] auch die Reittiere des Königs schwarz [illegible] P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 2.

die nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen (d. h. noch unmündig sind), mit in den Tiefe,

Ebenso liebenswürdig, aber zugleich erschütternd ist die bekannte Parabel des Nathan[2], die der Prophet vor den König David, als dieser Bathseba, die Frau des Hetiters Uria, verführt und ihn selber dann umkommen lassen hatte, Namen erzählt haben soll.

Zwei Männer lebten in einer Stadt,
der eine reich, der andere arm.
Der Reiche besaß Schafe und Rinder
und der Arme nichts als nur ein Schäflein[3],
ein einziges, kleines, das er sich erwarb.
Er zog es sich groß mit seinen Kindern zusammen
von seinem Bissen aß es, aus seinem Becher trank es,
an seinem Busen schlief es; es war ihm wie eine Tochter. —
Nun kam einst Besuch zu dem reichen Manne,
da tats ihm leid, von seinen Schafen und Rindern zu nehmen
und es dem Wanderer zu bereiten, der zu ihm gekommen.
Und er nahm das Schäflein des armen Mannes
und bereitete es dem Manne, der zu ihm gekommen.

Nach dem gegenwärtigen Zusammenhange muß Nathan dem David diese Erzählung als einen Präzedenzfall vor der letzten Entscheidung unterlegen; das ist eine für solche Parabel auch sonst beliebte Form[4]. Und die Fortsetzung ist dann diese: als David von dieser Sache hört, ergrimmt er sehr und spricht: Der Mann, der dieses getan hat, ist des Todes schuldig! Aber Nathan entgegnet ihm mit schneidender Schärfe: Du bist der Mann! Auch David besaß ja so viele Weiber, und dennoch hat er Uria sein einziges genommen! — Nun hat man bereits erkannt, daß die schöne Erzählung von Nathans Sendung an David[5] den Zusammenhang der älteren Geschichte von Bathsebas Verführung unterbricht und offenbar ein späterer Zusatz ist[6]. Sieht man sich aber die Parabel selber genauer an, so erkennt man noch, daß auch diese nicht für den erzählten Fall erdichtet sein

1) Jona 4 11.
2) II. Samuelis 12 1—4.
3) Genauer nach dem hebräischen ein weibliches Schaf.
4) II. Samuelis 14; vgl. Jesaia 5. 5) II. Samuelis 12 1—15.
6) Vgl. Budde, Die Bücher Samuel S. 254 f. Der Text ist zum Schluß stark erweitert, vgl. ebenda.

kann: David hat ja so viel mehr getan als jener Reiche! Er hat nicht nur Urias Weib genommen, sondern er hat auch diesen heimtückisch umgebracht. Und anderseits ist von einem engen Herzensbunde zwischen Uria und Bathseba gar keine Rede: hierin schießt also die Parabel, die in so rührender Weise die Liebe des Armen zu seinem Schäfchen schildert, über die Anwendung auf Uria und sein Weib hinaus. Wir schließen also mit großer Sicherheit, daß die Geschichte einst diesen Zusammenhang nicht besessen hat; vielmehr hat sie diejenige Hand, die den ganzen Einsatz gemacht hat, irgendwoher genommen und zu dem neuen Zweck verwandt. — Was mag sie ursprünglich gewesen sein? Sicherlich liegt ein Märchenstoff zugrunde. Das erkennt man an der Namenlosigkeit der Personen, an der Gegenüberstellung eines Reichen und Armen — solche Entgegenstellung ist gerade im Märchen beliebt [1]) — und besonders in der gemütvollen Uebertreibung, daß der Arme sein Schäflein „wie eine Tochter hält": das wäre auch im alten Israel, wo Menschen und Tiere im selben Raume zusammenwohnen, für die Wirklichkeit zu viel. Von dem gewöhnlichen Märchen unterscheidet sich die Erzählung durch ihre kunstmäßig-metrische Form und dem Inhalt nach dadurch, daß sie nicht eine vollständige Geschichte bietet, sondern nur einen Zug enthält. Ursprünglich mag auch sie eine Fabel gewesen sein, erdichtet zur Darstellung der empörenden Gewalttätigkeit der unbarmherzigen Reichen gegen die Armen. In dieser ganzen Art sowie auch darin, daß sie später in einen geschichtlichen Zusammenhang eingefügt und uns so erhalten geblieben ist, ist sie zu der Jothamfabel zu stellen [2]). Beide zusammen sind ausdrucksvolle Beispiele der Kunst, mit der hebräische Dichter die überlieferten Märchenstoffe zu gestalten verstanden haben.

Auch von bestimmten märchenhaften Tieren, die man gewöhnlich in weiter Ferne, in unbekannten Ländern sucht [3]), hat man sich erzählt; so vom Vogel Chol, der sich mit seinem Neste zusammen verbrennt und aus der Asche in frischer Jugend emporsteigt. Daran scheint Hiob anzuspielen [4]):

1) Vgl. z. B. das deutsche Märchen „Der Arme und der Reiche", bei Grimm Nr. 87.

2) Vgl. S. 16 ff.

3) Aethiopischer Henoch 33 1. 4) Hiob 29 18.

Ich dachte: mit meinem Neste würde ich verscheiden
und wie der Chol meine Tage mehren.

Hier haben schon die alten jüdischen Erklärer an das römisch-griechische Märchen vom Vogel Phönix erinnert [1]).

Zu solchen Märchentieren gehören die im Buche Hiob [2]) beschriebenen gewaltigen Geschöpfe, Behemoth und Leviathan, nicht ohne weiteres; vielmehr versteht der Dichter darunter die ungeheuren ägyptischen Tiere, Nilpferd und Krokodil. Aber seine Schilderung ist wenig realistisch, sondern mischt der Wirklichkeit in hohem Pathos allerlei Phantastisches und Märchenhaftes bei. Das zeigt sich schon an den Namen, die er diesen Wesen gibt: „Leviathan" heißt eigentlich das Ungeheuer des Meeres, von dem Märchen und Mythen erzählen [3]), und ähnlich ist vielleicht auch der Name „Behemoth", „das Getier", zu verstehen [4]). Leviathan, niemals besiegt und unbesiegbar [5]), hat auf Erden nicht seinesgleichen [6]):

Alles Hoffärtige 'fürchtet ihn',
er ist König über alle Ungeheuer [7]).

Also auch hier die schon erwähnte [8]), aus dem Märchen stammende Vorstellung vom Königreiche der Tiere.

Und von Behemoth heißt es:

Er ist der Erstling der Wege (Schöpfungen) Gottes,
geschaffen 'zum Herrn seiner Genossen' [9]).

Das vorzüglichste und daher auch erstgeschaffene Tier ist durch Gott selber zum Gebieter über die ihm ähnlichen Tiere eingesetzt. Das klingt ganz phantastisch; und besonders märchenhaft ist es, wenn Leviathan als ein feuerspeiendes Tier geschildert wird:

Seinem Rachen entfahren Fackeln,
entgleiten Feuerfunken;
aus seinen Nüstern geht Rauch hervor,
wie aus heißem, 'siedendem' Topf;

1) Etwas anders Herodot II 73. Vgl. aber auch Budde, Das Buch Hiob S. 176. 2) Hiob 40 15—41 26.

3) Ueber Leviathan vgl. das Volksbuch „Mythus im Alten Testament".

4) Die Erklärung des Namens aus einem, übrigens nicht bezeugten ägyptischen Worte p—ehe—mou = Wasserochs ist dem gegenüber unwahrscheinlich. 5) Hiob 41 2 f. 6) Hiob 41 25.

7) Hiob 41 26. 8) Vgl. oben S. 19 f. 9) Hiob 40 19.

sein Odem zündet 'wie' Feuerkohlen,
Flamme geht aus seinem Rachen hervor [1]).

Und ebenso erinnert an das Märchen der rhetorische Erguß, in dem die Ueberlegenheit Leviathans über den Menschen dargestellt wird: kann etwa dieser — Hiob selbst wird dabei von Gott angeredet — das furchtbare Ungeheuer wie einen Fisch mit der Angel herausziehen?

Wird es dir viel Flehens machen
und dir gute Worte geben?
Wird es einen Bund mit dir eingehen,
daß du es für immer zum Knechte bekommst?
Wirst du mit ihm spielen wie mit einem Sperling,
bindest es an 'wie ein Täubchen für einen Knaben' [2])?

Mutet diese Schilderung von dem schrecklichen Untier, das in seiner Todesnot ganz zärtlich und freundlich wird und sich gerne zu jedem Dienste verstehen will und das dann, angebunden, zur Belustigung seines mit ihm spielenden Herrn dienen muß, nicht ganz wie ein groteskes Märchen an? Aus der Beobachtung eines wirklichen Krokodils sind solche Worte doch sicherlich nicht hervorgegangen [3]).

Das Nachdenken der Völker hat sich sehr häufig mit den besonders auffallenden Eigenschaften der Tiere beschäftigt und versucht, sie durch eine kleine Geschichte zu erklären. Da wird erzählt, „warum die Taube klagt und der Kuckuck seinen Kuckuckruf ruft und die Krähe krächzt und die Elster so neugierig ist", und vieles andere mehr [4]). „Die Erklärungen sind etwa, daß die Schildkröte vom Adler in den Himmel genommen wurde und herunterfiel", darum hat sie ihren geplatzten Rücken, „daß der Rabe wegen seiner Schwatzhaftigkeit verflucht ward", darum ist er jetzt schwarz, usw. [5]). Ein solches „ätiologisches", d. h. grundangebendes, Märchenmotiv bietet im Alten Testament die Er-

1) Hiob 40 11—12. 2) Hiob 40 27—29; kᵉhor lannaʿar, LXX.
3) Vgl. über diese Schilderung das Volksbuch „Mythus im Alten Testament".
4) v. d. Leyen S. 61. 5) v. d. Leyen S. 61 f. Zahlreiche Beispiele solcher primitiven Erklärungen von Eigenschaften der Tiere bietet O. Dähnhardt, Naturgeschichtliche Volksmärchen, 2. Aufl. 1904 und Natursagen, Bd. III, 1. Teil 1910.

fluchung der Schlange am Ende der Paradiesesge-
zählung:

Verflucht seist du vor allem Vieh,
vor allem Getier des Feldes!
Auf dem Bauche sollst du kriechen,
Staub sollst du fressen
alle Tage deines Lebens!
Feindschaft setz' ich zwischen dir und dem Weibe,
zwischen deinem und ihrem Samen:
er trete [1]) dir nach dem Haupt,
du schnappe [1]) ihm nach der Ferse!

Die Erwägungen, die zu diesem Fluche geführt haben, sind etwa folgende gewesen. Man hat [illegible] obachtet, die der Schlange vor allen [illegible] eigentümlich ist: sie alle gehen auf den [illegible] auf dem Bauche. Und seltsam ist [illegible] rung: sie muß sich — das glaubt [illegible] Staube nähren. Besonders aber [illegible] alten Zeit auf den grauenvollen [illegible] schlecht der Schlangen und [illegible] steht: kein Tier ist dem [illegible] sie schaut, versucht er [illegible] malmen; sie aber [illegible] züngelt sie nach seiner [illegible] Dolk — mag dies [illegible] Und es antwortet [illegible] dazu verflucht [illegible] eine Sünde [illegible] Motiv [illegible] Tier [illegible] hat es [illegible] man [illegible] gefunden [illegible] zogen [illegible] die [illegible]

[illegible]

---

[1]) [illegible]

im ganzen erzählt. Man stellt sich vor, daß die Tiere einst in tiefem Frieden miteinander gelebt haben: eine Anschauung, die sich vielfach auch bei andern Völkern findet[1]). Diesen schönen Gedanken setzt die späteste Erzählungsschrift des Pentateuchs, der „Priesterkodex", voraus, indem er berichtet, wie die Gottheit den Tieren bei ihrer Schöpfung Pflanzennahrung zugewiesen habe: **Und allem Wild des Feldes und allem Gevögel des Himmels und allem, was auf Erden kriecht und lebendigen Odem in sich hat, 'gebe ich' das Grün des Krautes zur Nahrung**[2]). Der nüchterne, gelehrte Erzähler hat dabei das Poetische der ganzen Vorstellung dahinten gelassen und nach seiner priesterlichen Art ein Speisegebot daraus gezogen. Auch darüber, wie dieser selige Zustand des Uranfangs ein Ende genommen habe, hat er nachgedacht und eine Art wissenschaftlicher Theorie vorgetragen: in der Zeit zwischen Schöpfung und Sintflut haben Tiere und Menschen — denn auch diesen galt ein ähnliches Gebot — Gottes Satzung übertreten: **die Erde ward voller Gewalttat; alles Fleisch auf der ganzen Erde** — Menschen und Tiere — **war auf böse Wege geraten**[3]): alles fiel übereinander in wildem Morden her. Zur Strafe hat Gott in der Sintflut das ganze schlimme Geschlecht umgebracht, dann aber dem wider seinen Willen eingerissenen Bösen einen gewissen Raum gegeben und nur das Leben des Menschen gegen den Mord geschützt und ihm den Genuß des Blutes verboten[4]). Man sieht an solchem Beispiele, wie eine spätere Zeit aus altüberlieferten primitiven Motiven eine ganze Weltgeschichte erbaut, die man mit Hesiods Erzählung von den vier Geschlechtern vergleichen mag[5]).

Bedeutsam ist, daß die märchenhafte Vorstellung vom Frieden der Tierwelt noch an ganz anderer Stelle auftritt. Der Prophet weissagt dasselbe von der letzten Zeit: wenn einst aus Isais Wurzel das junge Reis emporschießt, der neue David, der in Kraft göttlichen Geistes die Elenden gerecht richtet,

dann gastet der Wolf bei dem Lamme,
der Pardel lagert neben dem Böckchen.

---

1) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 13.
2) I. Mose 1 30.
3) I. Mose 6_{11} f. 4) I. Mose 9_1 ff.
5) Hesiod, Werke und Tage 109 ff.

Kalb und Löwe 'weiden' zusammen,
und ein kleiner Knabe treibt sie.
Kuh und Bärin 'befreunden sich',
zusammen lagern ihre Jungen.
Der Löwe frißt Stroh wie ein Rind.
Der Säugling spielt an der Otter Loch;
und zur 'Höhle' der Natter
streckt der Entwöhnte die Hand.
Sie tun nichts Böses und Schlimmes
auf meinem ganzen heiligen Berge;
denn voll ist das Land von Jahve-Erkenntnis,
wie Wasser das Meer bedecken [1]).

Dies schöne Bild vom seligen Frieden der Endzeit, das sich auch sonst hin und her unter den Völkern findet [2]), ist dem Stoffe nach dasselbe, das auch der Priesterkodex voraussetzt, nur von der uranfänglichen auf die letzte Zeit übertragen. Solche Gleichsetzung von Urzeit und Endzeit aber findet sich auch sonst bei den Propheten sehr häufig [3]). Gerade hier aber ist besonders deutlich zu erkennen, wie es zu dieser Uebertragung gekommen ist. Ebenso wie der Uranfang, so ist auch das letzte Ende der Welt dem Blick des gewöhnlichen Auges verschlossen; an diesen beiden Stellen hat also die Phantasie des Dichters und des Propheten eine Stätte, da sie sich ergehen darf. Daß die Gegenwart von Krieg und Mord voll ist, wer möchte es verkennen? Aber in längstvergangener Ferne mag es Wirklichkeit gewesen sein oder in weitentlegener Zukunft mag es wieder erscheinen, wonach sich alle stillen und sanften Herzen sehnen.

Zu diesen Erzählungen von Tieren kommen noch allerlei Pflanzenmärchen, von denen wir schon die zu Fabeln umgestalteten betrachtet haben. Da hören wir in der Jonalegende von einem wunderbaren Baum, einem Rizinus, den Jahve für den Propheten über seinem Haupte aufwachsen ließ, damit er ihm Schatten gebe; am andern Tage aber entbot er beim Aufgang der Morgenröte einen Wurm, der den Baum stechen mußte, daß er verdorrte; so war er

1) Jesaia 11 6—9.

2) Vgl. Staerk, der Mythus vom ewigen Frieden, Internationale Monatsschrift Jahrgang X, 1916 Sp. 1285 ff.

3) Vgl. das religionsgeschichtliche Volksbuch „Mythus im Alten Testament".

als Sohn einer Nacht geworden,
als Sohn einer Nacht verdorben.

In der gemütvollen Legende soll dies dem Propheten eine kindlich-tiefe Lehre sein; ursprünglich aber gehört die Vorstellung von einem so schnellen Wachstum und Verdorren dem Märchen an [1]).

Märchenbäume scheinen auch die beiden Oelbäume zu sein, die in einem der seltsamen und von phantastischem Stoffe erfüllten Nachtgesichte des Propheten Sacharia zu beiden Seiten eines siebenarmigen goldenen Leuchters stehen [2]). Der ursprüngliche Gedanke dieses Bildes ist wohl, daß diese Oelbäume den Lampen des Leuchters das Oel darreichen; in der Welt der Wirklichkeit muß der Mensch das Oel bereiten und die Oelbehälter damit füllen; in der Welt des Märchens rinnt es von den Bäumen unmittelbar dahin [3]). Der Prophet hat dies Nebeneinander von Bäumen und Leuchter dann in seinem Sinne gedeutet.

Ein echtes Märchenmotiv ist auch, daß die Bäume im Zauberwalde bluten [4]), sind sie doch beseelte Wesen wie der Mensch; die spätjüdische Apokalypse wiederholt den Zug und betrachtet ihn als eines der widernatürlichen Vorzeichen des Endes:

von Bäumen wird Blut träufeln,
Steine werden schreien [5]).

Auch das letztere kommt im Märchen nicht selten vor — man denke an Tausend und Eine Nacht [6]). Und wenn Jesus von seinen Jüngern spricht: **wenn diese schweigen, so werden die Steine schreien** [7]), so nimmt er in hohem Pathos ein primitives Motiv auf, wenngleich nicht verkannt werden soll, daß sich ein solcher Zug immer wieder von selbst erzeugen kann.

---

1) Jona 4 6—11. 2) Sacharia 4.
3) Diese Vorstellung wird in der Glosse V. 12 vorausgesetzt.
4) Zum Bluten der Bäume vgl. Dähnhardt, Natursagen Bd. I S. 221; Mannhardt, Wald- und Feldkulte Teil I S. 34 ff. 38. 40 ff. 603, Teil II S. 11. 12. 21; Fr. Kreutzwald, Ehstnische Märchen S. 60; Schillers „Tell" III 3. 5) IV. Esra 5 5.
6) In der Geschichte „der zwei neidischen Schwestern", „Tausend und Eine Nacht", übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. III S. 316 ff. 7) Lukas 19 40.

Ein Stein, so heißt es in einem Gesicht des Buches Daniel[1]), reißt sich plötzlich ‘von einem Berge’ ohne Menschenhand los und zertrümmert eine gewaltig-große Bildsäule; dann aber wird er zu einem großen Berge und erfüllt die ganze Erde. Das Bild wird in der hinzugefügten allegorischen Ausdeutung auf das Reich Gottes bezogen, das dem Reiche der Erde ein Ende macht. Solche plötzliche Wandelung des kleinen Steines zum gewaltigen Felsblock ist eine Traumerfahrung[2]); dergleichen Erlebnisse können dann zum Märchen werden[3]). So darf man auch bei dieser Danielstelle fragen, ob die Ueberlieferung der Nachklang solcher Erfahrung oder vielleicht eines Märchenmotives ist.

Während man also bei diesen Zügen zu keiner festen Entscheidung kommen kann, ist der märchenhafte Ursprung ganz deutlich für den Lebensbaum, von dem die Paradieseserzählung[4]) und die hebräische Spruchdichtung[5]) redet; was dieser Baum sei, wird deutlich gesagt: **wer davon ißt, lebt in Ewigkeit**[6]). Dieselbe Kraft wohnt dem Lebensborn inne, dessen Wasser unsterblich macht[7]). Solche wunderbaren Dinge kommen in den Märchen und Mythen der Völker sehr häufig vor[8]); daß sich die Phantasie gerade mit ihnen so gern beschäftigt, erklärt sich aus der Sehnsucht des dem Tode geweihten Menschen nach einem Entrinnen aus diesem schweren Schicksal. So zieht der babylonische Held Gilgamesch durch furchtbare Gefahren über Länder und Meere, um das Lebenskraut zu erlangen; schon hat er's in seiner Hand, als es ihm von einer Schlange entrissen wird[9]). Auch die hebräische Ueberlieferung weiß von einer Zeit, da die Menschen dem Lebensbaum einmal ganz nahe gewesen sind, und fügt noch den Baum des Wissens von Gut und Böse hinzu, der eine eigentümliche israelitische Erfindung zu sein scheint. In viel späterer Zeit Israels sind solche zauberisch-

1) Daniel 2_{34} f. $_{45}$.

2) Insbesondere nach Genuß von Haschisch beobachtet, vgl. v. d. Leyen S. 45.

3) Vgl. v. d. Leyen S. 46. Beispiele bei M. Pancritius, Anthropos Band VIII, 1913 S. 855 f.; vgl. ferner E. Schred, Finnische Märchen S. 41. 131.

4) I. Mose 2_{9}.

5) Sprüche 3_{18} 11_{30} 13_{12} 15_{4}.

6) I. Mose 3_{22}. 7) Sprüche 10_{11} 13_{14} 14_{27} 16_{22}, Psalm 36_{10}.

8) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 8.

9) Vgl. Greßmann, Gilgamesch-Epos S. 135 ff.

ſchöne Bilder noch immer nicht vergeſſen. Die Spruchdichter erklären, daß die Weisheit der wahre Lebensbaum iſt, denn ſie allein vermag langes Leben und alle Güter zu verleihen [1]); und auch

die Jahve-Furcht iſt ein Born des Lebens,
daß man die Fallſtricke des Todes meide [2]).

Oder ſie nennen ſo alles, was erquicklich und beſeelend iſt: des Weiſen Mund mit ſeinen trefflichen Worten [3]), den erfüllten Wunſch mit der Herzensfreude, die er verleiht [4]), eine ſanfte, gelaſſene Rede, die wohl eingeht und Gutes ſtiftet [5]), die Klugheit, die 'ihrem Beſitzer' überall Nutzen bringt [6]). Für den frommen Pſalmiſten aber fließt der Lebensborn bei Gott ſelber, der ſeine Getreuen mit allen Gütern ſegnet:

denn bei dir iſt der Lebens-Born,
in deinem Lichte ſchauen wir Licht [7]).

Beſonders ſind dieſe Märchenvorſtellungen in ſpäterer und ſpäteſter Zeit wieder lebendig geworden. Der Weltenwanderer Henoch hat nach jüdiſchen Legenden auf ſeinen wunderbaren Reiſen auch den Lebens- und Erkenntnisbaum geſehen und beſchrieben [8]); oder dieſe erzählen, wie Seth für den ſterbenden Adam Oel vom Lebensbaume umſonſt zu holen geht [9]). Beſonders aber hat ſich um die Zeit der Religionswende der Auferſtehungsglaube dieſer uralten und das Herz bezaubernden Bilder bedient; da hören wir in immer neuen Wendungen, daß die verklärten Frommen einſt die Früchte des Lebensbaumes eſſen und von den Strömen des Lebenswaſſers trinken dürfen [10]).

Dazu die wunderbaren Länder, von denen das Märchen zu erzählen weiß. Darunter ſteht in der Bibel an erſter

---

1) Sprüche 3_{18}.
2) Sprüche 14_{27}. 3) Sprüche 10_{11}. 4) Sprüche 13_{12}.
5) Sprüche 15_{4}. 6) Sprüche 16_{22}. 7) Pſalm 36_{10}.
8) Aethiopiſcher Henoch 24_{4} ff. 32_{3} ff. Vgl. Volz, Jüdiſche Eſchatologie S. 376.
9) Apokalypſe des Moſe 5 ff., vgl. Kautzſch, Apokryphen und Apokalypſen Bd. II S. 516 ff.
10) Die jüdiſche Ueberlieferung bei Volz, a. a. O. S. 377; im Neuen Teſtament beſonders in der Offenbarung Johannes vgl. 7_{17} 21_{6} $22_{1.\ 2.\ 14.\ 17.\ 19.}$

Stelle das Paradies, der Garten Eden, den die Ueberlieferung der Genesis als einen wundervollen Hain von herrlichen Bäumen mit köstlichen Früchten schildert; da war vieles, vieles Wasser; da war gut leben und leicht arbeiten. Solche Vorstellung von einem wunderschönen Lande, in dem der Mensch alle seine Wünsche erfüllt sieht, wiederholt die Märchenüberlieferung vieler Völker: die Aegypter reden von den Inseln der Seligen, die Hellenen von dem Garten der Hesperiden und von der goldenen Zeit, die Perser erzählen von der seligen Herrschaft König Jimas, die germanische Ueberlieferung weiß von Walhall, und noch die Völker der Gegenwart behandeln dasselbe Motiv in dem Märchen vom „Schlaraffenlande" [1]). Ueberall hat die Sehnsucht des von den Uebeln des Lebens geplagten Menschen nach einem schöneren Dasein zu ähnlichen Bildern geführt. Nur freilich, daß sich zugleich die Verschiedenheit der Völker und Kulturen in den verschiedenen Abwandelungen widerspiegelt, die dies Motiv gefunden hat: die Vorstellung von Walhall z. B. zeigt derb-heroischen Geist, das Märchen vom „Schlaraffenlande" wendet das Motiv ins Scherzhafte, die altisraelitische Vorstellung vom Paradiese aber ist kindlicher, einfacher Art: der erste Mensch war Gärtner in einem herrlichen Baumgarten. Fast regelmäßig aber wird dem lockenden Bilde hinzugefügt, daß es nicht in unserem Lande und zu unserer Zeit, sondern nur in weiter Ferne vorhanden ist; auch diesem Gedanken liegt eine allgemein-menschliche Stimmung zugrunde: „Da, wo du nicht bist, da ist das Glück." So hat das hebräische Altertum das Paradies im fernen Osten gesucht [2]), hinter der ungeheuren, gefahrvollen Steppe, oder, wie es scheint, auch im weiten Westen [3]), hinter dem furchtbaren Weltmeere. Derselbe Gedanke von der Unerreichbarkeit des Paradieses wird dadurch ausgesprochen, daß man es durch schaurige Keruben oder durch „die Flamme des zuckenden Schwertes" bewacht denkt [4]) — über diese Wesen im folgenden [5]). Eine dritte Ansetzung überträgt den Gottesgarten auf den hohen Berg des Nordens, von dem Euphrat, Tigris und zwei andere östliche, märchenhafte Ströme herunterfließen [6]): hier also eine Art kindlicher Wissenschaft, welche die Märchenvorstellung mit

1) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 30. 37; v. d. Leyen S. 41 ff.; Thimme S. 91 ff.

2) I. Mose 2_8. 3) I. Mose 3_{24}. 4) I. Mose 3_{24}.

5) Vgl. S. 89. 56. 6) I. Mose 2_{10-14}.

Hilfe geographischer Größen auf Erden festlegen will. Diese Zusammenstellung des Gottesgartens mit einem Weltberge, die wir auch aus dem Iranischen kennen [1]), finden wir noch in spätjüdischer Zeit [2]); und auch in einem von Hesekiel vorausgesetzten Mythus werden „Eden", „Gottesgarten" und der „heilige Berg" zusammengenannt [3]). — Ebenso aber wie in weiter irdischer Ferne, so ist das Paradies auch zeitlich von allem Geschichtlichen durch eine große Kluft getrennt: einst, in der Urzeit haben es die Menschen besessen, dann aber sind sie um einer Sünde willen daraus vertrieben worden: auch das ein echtes, schwermütiges Märchenmotiv [4]). Und zugleich hat man den Gottesgarten mit seinen herrlichen Bäumen und Wassern als die schönste Weissagung der Zukunft betrachtet: die Sehnsucht des Menschen sucht den wundervollen Traum am Anfang oder am Ende der Geschichte. Das letztere ist besonders deutlich in der spätjüdischen [5]) und neutestamentlichen Literatur [6]): dort wird die Vorstellung z. T. phantastisch weitergebildet, z. T. in den Himmel erhoben und ins Ueberirdische und Geistige gesteigert. Aber auch schon im Alten Testament tritt diese Wandelung der Vorstellung in eine Hoffnung in mancherlei Anspielungen hervor. So beschreibt der schwungvolle und phantasiereiche Deuterojesaia, wie Jahve, wenn er sein in Babylonien gefangenes Volk durch die Wüste in die Heimat zurückführt, in der dürren, nackten Steppe wunderbare Wasser hervorbrechen und herrliche Bäume aufsprießen läßt:

Auf kahlen Höhen tu ich Ströme auf,
Quellen mitten in Ebenen;
wandle die Wüste zum Wasserteich,
dürres Land zu Quellen 'I' [7]).
Ich spende in der Wüste Zedern,
Akazien, Myrten und Oelbäume;
setze in die Steppe Zypressen,
Ulmen und Fichten zugleich,

---

1) Vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 36.
2) Aethiopischer Henoch 24 f. 3) Hesekiel 28_{13} f. 4) Vgl. v. d. Leyen S. 42. 5) Vgl. Volz, Jüdische Eschatologie S. 377 f.
6) Lukas 23_{43}, I. Korinther 12_{4}, I. Petrus 1_{3} f., Offenbarung Johannes 2_{7} 22. 7) lᵉmōṣā'īm.

auf daß sie sehen und erkennen,
merken und inne werden zugleich,
daß Jahves Hand dies getan hat
und Israels Heiliger es geschaffen [1]).

So wandelt sich die Wüste unter Jahves Gnadenhand zu dem Märchenlande des Paradieses. An anderen Stellen hat die Begeisterung der Juden für die heilige Stadt das Idealbild des Paradieses auf Jerusalem übertragen: dort, in Jahves Nähe, bei den wundervollen Gottesdiensten strömt der wahre Lebensborn [2]), und dort fließt „der Strom deiner Wonnen": eine Anspielung auf den Garten „der Wonne" (Eden).

Sie laben sich am Fett deines Hauses,
mit dem Strom deiner Wonnen tränkst du sie;
denn bei dir fließt der Lebensquell,
in deinem Lichte schauen sie Licht [3]).

Besonders aber wird dies Idealbild Jerusalems von Propheten und Psalmisten in der Zukunft erschaut. Wenn einst der Tag des Bösen erscheint und die wilden Gewalten gegen Zion heranbrausen, dann wird die heilige Stadt in einem mächtigen Strome ihren Schutz finden, dessen Arme sie umgeben und vor allem Angriff behüten.

Denn 'I' daselbst beschützt uns Jahves 'Strom' [4]),
ein 'Born' von Flüssen 'P', breiten und weiten!
Kein Ruderschiff fährt darauf,
keine stolze Barke herüber!
Denn Jahve ist unser Richter, Jahve unser Herrscher,
Jahve unser König, er wird uns helfen [5])!

Wir denken dabei an Schillers Verse:

„O schlinge dich, du sanfte Quelle,
Ein breiter Strom, um uns herum,
Und drohend mit empörter Welle
Verteidige dies Heiligtum [6])!"

Und denselben Sinn wie jenes Prophetenwort gibt eine dunkelweisesagende Psalmstelle wieder:

1) Jesaia 41 18—20; vgl. 43 19 49 10 f. 55 12 f. 35.
2) Vgl. S. 43 f. 3) Psalm 36 9 f.
4) je'ôr. 5) Jesaia 33 21 f.
6) Schiller, Das Geheimnis.

Eines Stromes Arme erfreuen die Gottesstadt,
der Höchste hat seine Wohnung geheiligt [1].

Hier ist also die Vorstellung vom Paradiesesstrom, der ursprünglich dazu da ist, dem herrlichen Lande seine Fruchtbarkeit zu verleihen, so umgebogen, daß die gewaltigen Wasser, weil für jeden Angriff unüberschreitbar, mächtigen Schutz verleihen [2]. — An anderer Stelle ist der ursprüngliche Sinn dieses Stromes besser erhalten, und zugleich tritt die Lage des Paradieses auf dem Weltberge, von der wir schon gesprochen haben [3], wiederum hervor. Einst — so weissagt Hesekiel — wird Jerusalem auf hohem Berge liegen [4], und Wasser werden sich daher ergießen, die, aus geringer Quelle fließend, zu tiefem Strome anschwellen und die das Salzmeer, in das sie einmünden, gesund machen; an ihren Ufern aber stehen Bäume mit nie verschwindenden Früchten und nie verwelkendem Laube, deren Blätter als Heilmittel dienen [5]. Diese Schilderung, die es versucht, die Wirklichkeit und die Phantasie zu vermählen, und die daher wie eine wunderliche Utopie klingt, ist gewiß nüchtern genug; aber deutlich ist auch hier, daß es sich ursprünglich um Lebenswasser und Lebensbäume handelt.

Reiner aber tritt das Märchenhafte der alten Vorstellung in der entsprechenden Darstellung der Offenbarung Johannes [6] hervor:

Und er zeigte mir einen Strom von Lebenswasser, glänzend wie Kristall, der von dem Throne Gottes und des Lammes hervorging, inmitten ihrer Gasse (d. h. der Gasse des verklärten Jerusalems); und hüben und drüben von dem Strome Lebensbäume, die zwölf Früchte bringen, jeden Monat ihre Frucht geben, und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker.

In der armseligen Welt der Wirklichkeit gibt es nur Bäche, die mit Wasser fließen, und auch diese sind in dem heißen Morgenlande schon köstlich genug. Aber in der Welt der Phantasie gibt es weit herrlichere Flüsse, die Milch und Wein enthalten, oder Honig- und Oelquellen springen aus dem Felsen hervor

1) Psalm 46 5.
2) Ohne den Gedanken des Schutzes dieselbe Vorstellung Sacharia 14 8. 3) Vgl. S. 45 f. 4) Hesekiel 40 2. 5) Hesekiel 47 1—12.
6) Offenbarung Johannes 22 1 f.

Wer möchte nicht da leben und schlürfen! Eine Vorstellung also, die deutlich aus dem Wunsche entstanden ist, also in das Märchen gehört [1]). Und so lesen wir im ungarischen Volksmärchen, daß im Seenlande in den Bächen überall nichts wie Milch und Honig floß, und sogar das Gras war hier aus Seide [2]). Die uns bezeugte Ueberlieferung Israels vom Paradiese enthält solche allzu phantastischen Züge nicht, aber die Späteren wissen davon zu erzählen. Die vier Paradiesesflüsse enthalten, so hören wir einmal, Honig, Milch, Oel und Wein [3]). Aehnliches findet sich in griechischen Schilderungen vom goldenen Zeitalter [4]). Nach dem Vorhergehenden wird man sich nicht wundern, daß auch dies Motiv von den Propheten auf die Zukunft übertragen worden ist:

An jenem Tage geschiehts,
da triefen die Berge von Most
und die Hügel fließen von Milch [5]).

Eine Weissagung, die dann spätere Apokalyptiker, zugleich auch griechischen Vorbildern folgend [6]), wiederholen [7]). Der Unheilsprophet Jesaia aber verkehrt in absichtlicher Grausamkeit diesen Zug der Verheißung dahin, daß Kanaan einst so verwüstet wird, daß Acker- und Weinbau darin völlig verschwindet und nur noch Viehzucht und wilder Honig den Rest der Bewohner nährt; so wird dann das wunderschöne Bild grausige Wirklichkeit werden:

Milch und Honig wird essen,
wer immer übrig bleibt im Lande [8]).

Anderseits haben israelitische Dichter mit diesem phantastischen Zuge die Wunder des Wüstenzuges bereichert: damals ließ Jahve Israel

Honig aus Felsen schlürfen
und Oel aus Kieselgestein [9]).

---

1) Vgl. S. 9.
2) Vgl. E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 107 vgl. S. 115.
3) Slavischer Henoch 8 5.
4) Usener, Rheinisches Museum, Neue Folge Bd. 57, 1902 S. 180 f.
5) Joel 4 18 vgl. Amos 9 13. 6) Usener, a. a. O. S. 180 ff.
7) Sibyllinische Orakel III 744 ff., V 281 ff.
8) Jesaia 7 22. 9) V. Mose 32 13.

Vor allem aber hat die Begeisterung des Volkes seine, nach unseren nüchternen Begriffen ziemlich arme Heimat als ein wahres Märchenland verherrlicht, als **ein Land, das von Milch und Honig fließt** [1]), d. h. davon überströmt. Also ein Märchenzug, der in Israel an den verschiedensten Stellen: in der Urgeschichte, der Eschatologie, der Volkssage und zugleich als volkstümliche Redensart erhalten ist.

So hat die Märchenvorstellung vom Paradiese in Israel alle Zeiten überdauert. Hie und da war, wie wir gesehen haben, Gottesgarten und **Weltberg** miteinander verbunden. Die letztere Vorstellung tritt manchmal auch selbständig auf. Hoch im Norden, so stellte sich eine wohl durch die großen Bergzüge nördlich von Syrien und Mesopotamien angeregte Phantasie vor, befindet sich ein gewaltiger Berg, der höchste Berg der Welt. Auf solchem Gebirge, so erzählte man sich, ist einst Noahs Arche gestrandet; man hat es in der Landschaft Ararat gesucht [2]). Diesen Berg, „an den Enden des Nordens" [3]) gelegen, dessen Gipfel hoch über die Wolken, ja, selbst über die Gottessterne emporragt [4]), dachte sich eine Zeit, die Göttermythen erdichtet hat, als den Thronsitz des Eljon, des höchsten Gottes, und als die Versammlungsstätte der Götter, also dem griechischen Olymp vergleichbar [5]). Auch diese Vorstellung ist auf Jerusalem von seinen begeisterten Verehrern übertragen worden, und so wird die heilige Stadt gepriesen:

der Zion-Berg ist des Nordens Ende,
des großen Königs Stadt [6]).

Die Propheten in ihrer leidenschaftlich entzündeten Phantasie versteigen sich selbst zu dem Glauben, daß einst der Zion-Berg, der Sitz des wahren Gottes, der höchste Berg der Welt werden soll:

Es geschieht an der Tage Ende,
da wird der Berg des Jahve-Tempels
stehn auf dem Gipfel der Berge,
hocherhaben über die Höhen.

---

1) II. Mose 3 8. 17 13 5 33 3, III. 20 24, IV. 13 28 u. a.
2) I. Mose 8 4. 3) Jesaia 14 13. 4) Jesaia 14 13 f.
5) Jesaia 14 13 f.
6) Psalm 48 3.

Da strömen 'zu ihm' die Völker,
und dorthin wandeln viele Nationen [1]).

Eine seltsam-barocke Einkleidung des erhabenen Gedankens, daß Zions Religion einst die Herzen der Heiden überwindet.

Während an diesen Stellen das ursprünglich Märchenhafte durch die späteren, mythologisierenden und vergeistigenden Umbildungen des Stoffes zurückgedrängt wird, tritt es in der neutestamentlichen Versuchungsgeschichte bei Matthäus um so reiner auf: **Wiederum nimmt ihn** (Jesum) **der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigt ihm alle Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit** [2]). Hier tritt uns also die ganz einfache, kindliche Vorstellung entgegen, daß es einen Berg gibt, der so hoch ist, daß man von ihm alle Reiche der Welt übersehen kann. Solche primitiven Vorstellungen mögen am Anfange der ganzen Geschichte der Vorstellung vom Weltberge gestanden haben.

Auch sonst hören wir zuweilen von Märchenbergen: der göttliche Palast, von dem Gottes Kriegswagen ausgehen, liegt — so hören wir einmal — **zwischen den beiden Bergen, und die Berge waren Erzberge** [3]): auch diese Berge, die ganz aus Erz bestehen, gehören dem Märchen an; wir denken dabei etwa an den Magnetberg in „Tausend und Einer Nacht" [4]), oder an die sieben Berge aus Edelsteinen im Henoch [5]). Auch andere Märchenberge von allerlei Art werden in diesem spätjüdischen Buche genannt [6]) und auch sonstige märchenhaften Gegenden beschrieben: der Ort des Sturmwinds, die Vorratskammern der Blitze, das Feuer des Westens, die Behälter der Winde, der Eckstein der Erde usw., von denen einige, wie die beiden letztgenannten, schon im Alten Testamente bei Dichtern auftreten [7]).

Bei Henoch ist die Einkleidung dieser Beschreibungen diese, daß der wunderbare Mann auf seinen Reisen durch die ganze Welt diese Märchenorte und -dinge gesehen hat [8]). Solche Märchenwanderungen kennen wir, um nur wenige Beispiele zu nennen, schon aus dem alten Aegypten [9]) und dem

1) Micha 4_{1} f.; der Text ist besser als Jesaia 2_{2} f. Dieselbe Vorstellung Sacharia 14_{10}. 2) Matthäus 4_{8}. 3) Sacharia 6_{1}.
4) In der „Geschichte des dritten Kalenders, bei Weil Bd. I S. 86 f.
5) Aethiopischer Henoch 18_{6}.
6) Aethiopischer Henoch $17_{2.7}$ 22. 24. 26.
7) Hiob 38_{6} 22. 25 u. a. 8) Aethiopischer Henoch 17—36.
9) v. d. Leyen S. 87.

babyloniſchen Gilgameſch-Epos [1]), dann aus dem Alexanderroman [2]) und aus den Reiſen „Sindbads, des Seefahrers“ in „Tauſend und Einer Nacht“. Der weiteſte und ſchwierigſte Weg aber führt die Märchenhelden zum hohen Himmel hinauf oder in die Unterwelt hinab [3]). Im Babyloniſchen wird die Himmelfahrt von Adapa [4]) und Etana [5]) erzählt, im Hebräiſchen bekanntlich von Elia, der von feurigen Wagen und Roſſen dahin entrafft ward [6]). Den Gang zur Hölle berichtet das babyloniſche Epos von der Göttin Iſchtar [7]), der ägyptiſche Mythus von dem Sonnengott Re [8]), Homer von Odyſſeus und das griechiſche Märchen von Pſyche [9]). Wegen ihrer beſonderen, altertümlichen Schönheit haben ſich dieſe Bilder auch im alten Iſrael mit unverwüſtlicher Kraft erhalten, und noch die ſpäteren und ſpäteſten iſraelitiſchen Dichter nehmen ſie wieder auf, um in gewaltigbegeiſterter Schilderung Gottes Allgegenwart darzuſtellen [10]):

Wohin könnte ich gehen vor deinem Geiſte,
wohin fliehen vor deinem Angeſicht?
Stiege ich zum Himmel, ſo biſt du da!
macht ich die Hölle zum Bett, du biſt auch hier!

Und ſchon bei dem Propheten Amos heißt es [11]):

Brechen ſie in den Hades durch, 'I' ſo faßt ſie meine Hand;
ſteigen ſie zum Himmel empor, 'I' ich ſtürze ſie hinab!
Verbergen ſie ſich auf des Karmels Haupt:
dort ſpür ich ſie auf und faſſe ſie!
Verſtecken ſie ſich 'II' auf des Meeres Grund:
'I' entbiete ich die Schlange, die beißt ſie!

In dieſen beiden Stellen iſt die Vorausſetzung, daß die

1) Greßmann, Gilgameſch-Epos S. 154 ff.
2) Vgl. v. d. Leyen S. 84.
3) Vgl. v. d. Leyen S. 49, Wundt, Völkerpſychologie Bd. II, 3. Teil S. 218 ff.
4) Vgl. Greßmann, Altorientaliſche Texte und Bilder Bd. I S. 34 ff.
5) Vgl. Schraders Keilinſchriftliche Bibliothek Bd. VI, 1. Teil S. 100 ff. 6) II. Könige 2. 7) Vgl. Greßmann, a. a. O. S. 65 ff.
8) Erman, Aegyptiſche Religion, 2. Aufl. S. 125 f.
9) Vgl. v. d. Leyen S. 99. 10) Pſalm 139 7 f.
11) Amos 9 2 f.

Flucht den Menschen an die weit entlegensten Orte führen könnte. Gewöhnlich aber berichten die Märchen, daß jemand in solche Ferne hat wandern müssen, um dort ein hohes, heiß ersehntes Gut zu finden [1]). Der babylonische Etana fährt zum Himmel empor, um hier am Throne der Göttin Ischtar für seine schwangere Frau das „Kraut des Gebärens" zu holen [2]); Gilgamesch geht über das weite Meer, weil dort das „Kraut des Lebens" wächst [3]). Auch die jüdische Legende kennt das Motiv: Seth wandert zum Paradiese zurück, weil sein sterbender Vater Oel vom Lebensbaum begehrt [4]). Noch in den neueren Märchen ist dergleichen wohlbekannt: da zieht der Prinz aus, um das „Wasser des Lebens" zu suchen [5]); in „Tausend und Einer Nacht" ist es der „sprechende Vogel", der „singende Baum" und das „goldgelbe Wasser", was die Begierde der Menschen reizt [6]). An solche Märchen spielt einmal das alttestamentliche Gesetz [7]) an:

Dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist für dich nicht zu hoch und weit. Es ist nicht im Himmel, daß du sprechen müßtest: wer steigt uns zum Himmel empor, holt es uns herab und verkündigt es uns, daß wir es erfüllen! Es ist nicht jenseits des Meeres, daß du sprechen müßtest: wer fährt uns über das Meer, holt es uns herüber und verkündet es uns, daß wir es erfüllen! Nein, die Offenbarung liegt dir ganz nahe, in deinem Munde und Herzen, sie zu erfüllen.

Das göttliche Gesetz, das der Gesetzgeber seinem Volke verkündet, ist — so will er an dieser, bisher im allgemeinen nicht verstandenen Stelle [8]) sagen — kein Gut, das man aus weitester Märchenferne erst herbeiholen müßte, so wie es die alten Geschichten von anderen köstlichen Schätzen erzählen, sondern es ist durch die Offenbarung dem Volke nahe gebracht:

---

1) Vgl. v. d. Leyen S. 84.

2) Vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testamen", 3. Aufl. S. 564. 3) Vgl. S. 43. 4) Vgl. S. 44.

5) Vgl. „Das Wasser des Lebens", bei Grimm Nr. 97 und den von Bolte und Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. II S. 394 ff. Bd. I S. 503 ff. mitgeteilten Stoff.

6) Vgl. „Die Geschichte von den zwei neidischen Schwestern" in „Tausend und Einer Nacht", übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. III S. 301 ff. 7) V. Mose 30 11—14.

8) Dies Verständnis der Stelle zum ersten Male bei H. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament", 3. Aufl. S. 565 f.

sein „Herz" hat es verstanden, sein „Mund" weiß es herzusagen; so fehlt nur noch das Eine, daß es danach handele, und keine Entschuldigung hat es, wenn es es nicht erfüllt!

Besonders häufig ist das Bild von der Fahrt zur Unterwelt in den Klage- und Dankpsalmen des biblischen Psalters. Es entspricht der glühenden Leidenschaft dieser Orientalen, daß sie, wenn ihr Leben dem Totenreich nahe ist, den starken Ausdruck wählen, daß sie schon in der Unterwelt angekommen seien. So schildert der Klageliedsänger, der in schwerer Todesnot Gott um Hilfe anruft, wie er schon in die „Grube der Unterwelt", in die „finsteren Räume" dort unten gedrungen sei[1]), oder er bittet, daß ihn die „Tiefe" nicht verschlinge, die „Wasserflut" nicht überströme[2]); die Dichter der Dankpsalmen aber loben Gott, daß er ihre Seele aus der Unterwelt heraufgeführt[3]) und ihr Leben aus „großen Wassern" gerettet[4]) hat[5]). Die „Wasserflut" oder die „großen Wasser", von denen in diesem Zusammenhange so oft gesprochen wird, sind eigentlich die Wasser unter der Erde, welche die Welt der Lebenden von derjenigen der Toten trennen. Als Beispiel geben wir den Anfang des schönen Jonapsalms, in dem die Fahrt zur Unterwelt ausführlich beschrieben wird[6]).

In meiner Angst hab ich gerufen
zu Jahve, und er erhörte mich.
Aus der Unterwelt Schoße schrie ich,
du hast mein Rufen vernommen. —
Du hattest mich in die Tiefe geworfen 'II',
der Strom umschloß mich;
all deine Wogen und Wellen
waren über mich ergangen. —
Schon dacht ich, ich sei verstoßen
aus deinen Augen;
'wie' könnt ich wieder schauen
deinen heiligen Tempel? —
Die Wasser gingen mir rings ans Leben,
die Flut umschloß mich.

1) Psalm 88 7. 2) Psalm 69 16.
3) Psalm 30 4. 4) Psalm 18 17.
5) Vgl. meine „Ausgewählten Psalmen", 4. Aufl. S. 212.
6) Jona 2 3—7.

Tang bekränzte mein Haupt
an der Berge Wurzeln. —
In die Tiefe war ich gesunken, ihre Riegel
fielen auf ewig hinter mir zu.
Da zogst du mein Leben aus der Grube empor,
Jahve, mein Gott!

Auch Sternmärchen hat es im alten Israel gegeben, an die Hiob [1]) einmal anspielt:

Kannst du 'die Bande' der Plejaden [2]) knüpfen
oder die Seile des Orion lösen?
Führest du den Tierkreis [2]) zu seiner Zeit herauf
und leitest (?) den Bären [3]) samt seinen Jungen?

Da wird also von Sternbildern geredet, die man für gefesselt hielt — die Bande und Seile wird man am Himmel selber gefunden haben; unter ihnen befindet sich der Kesil, d. h. der Tor, der Trotzige, d. i. wahrscheinlich der Orion, der auch sonst im Altertum als ein an dem Himmel versetzter Riese betrachtet wird [3]); einem andern Sternbilde werden „Junge" zugeschrieben: verklungene Töne einer einst vielleicht reichen Melodie.

5. Märchen von Werkzeugen und sonstigen Gegenständen.

Auch Gegenständen, die der Mensch hergestellt hat, traut das primitive Denken in manchen Fällen eine Art Leben zu. Wie etwa der Wilde der Gegenwart das Feuergewehr bewundert oder voller Erstaunen das Telephon betrachtet, so hat der Mensch der Urzeit den Waffen gegenübergestanden. „Sie waren nicht totes, willenloses Werkzeug, sie schienen belebt, von dämonischen Kräften beseelt" [4]); sie erhalten Namen wie lebende Wesen. „Göttliche Verehrung des Schwertes ist von manchen barbarischen Völkern, unter den Deutschen namentlich von den Quaden berichtet" [5]). Nach Herodot [6]) haben die Skythen einem

1) Hiob 38 31. 2) Die Uebersetzung ist nicht sicher.
3) Vgl. Nöldeke in Schenkels Bibellexikon Bd. IV S. 370; Budde, Biblische Urgeschichte S. 395.
4) Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage Bd. I S. 289.
5) Aus Uhland, ebenda. Vgl. auch Schremmer, Labarum und Steinaxt S. 20 f. 6) Herodot IV 62.

uralten heiligen Schwerte jährliche Feste begangen. In Knosos auf Kreta war die Doppelaxt das heilige Zeichen, dessen Kultus sich, wahrscheinlich von Kleinasien aus, außerordentlich weit verbreitet hat[1]). Der Chaldäer „schlachtet" nach Habakuk[2]) „seinem Garn und opfert seinem Netze", wodurch er die ganze Welt gefangen hat. Auch die israelitischen Propheten reden von einem dämonischen Schwerte, das sie Jahves „Schwert" nennen, das sie sich aber zuweilen wie ein selbständiges Wesen vorstellen[3]). Im Märchen klingen solche Vorstellungen nach. So steht vor dem Paradiese als Wache „die Flamme des zuckenden Schwertes", welche die Maler zwar dem mit demselben Amt beauftragten Kerub in die Hand geben, die aber im Texte als ein Wesen für sich gedacht wird[4]). Ein griechisches Gegenstück zu solchem beseelten Werkzeug ist der Hammer des Hephaistos.

Jesaia bringt in einer seiner hoheitsvollsten Stellen, wo er jede Auflehnung Assurs gegen Jahve als eine närrische Anmaßung zurückweist, ein Gleichnis, das wie eine Anspielung an eine Fabel klingt[5]):

Darf sich die Axt rühmen gegen den, der damit haut?
Oder die Säge großtun gegen den, der sie schwingt?
Als ob der Stab den 'schwänge', 'der' ihn erhebt,
als ob der Stab erhöbe den, der nicht Holz ist!

Wir dürfen uns demnach vorstellen, daß es zur Zeit des Propheten nachdenkliche Fabeln gegeben hat, welche die Frage, ob der Mensch oder sein Werkzeug mehr zum Werke beitrage, in Form eines Streitgespräches zwischen beiden Teilen behandelt und diese Frage dahin entschieden haben, daß sich Axt, Säge und Stab gegen ihren Herrn nicht rühmen dürfen[6]). Und wenn wir

1) Vgl. Schremmer, ebenda S. 15 ff. 31. 2) Habakuk 1_{19}.

3) Jesaia 27_1 34_5, Jeremia 47_6, Hesekiel 21_8 ff.; vgl. Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 79 f. Zu Jeremia 47_6, einer Beschwörung des Schwertes Jahves, vgl. J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil I S. 123: „Mordmesser, warum liegst du so ruhig da? warum stehst du nicht auf und schneidest mir den Hals ab?"

4) I. Mose 3_{24}. 5) Jesaia 10_{15}.

6) Dem Stoff nach zu vergleichen ist der Streit der Axt und der Säge um den Vorrang im neugriechischen Märchen, vgl. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 189 f.

kühn sein dürften, würden wir hinzufügen: ein solches Streitgespräch sei schon zu Jesaias Zeit uralt gewesen und stamme noch aus den Tagen, da die erste Aufklärung entstand und sich das Selbstgefühl des Menschen gegen seine einst von ihm so hoch verehrten Werkzeuge erhob. Jesaia wendet also ein überliefertes Wort voller Majestät auf Jahve und Assur an: das Weltreich ist nur die Axt in Gottes Hand! Die Wiederholung zeigt, wieviel dem Propheten auf diesen Gedanken ankommt [1]).

Eine ähnliche Fabel, diesmal vom Hader des Tongefäßes mit dem Töpfer, liegt bei einer wahrscheinlich nicht von Jesaia herrührenden Stelle im Hintergrunde, welche diejenigen tadelt, die in schwerer Zeit über Jahves Schickungen murren [2]):

Eure Verkehrtheit! Oder ist wie Ton der Töpfer zu achten?
Wenn spräche das Geschöpf zum Schöpfer: er hat mich nicht geschaffen!
Und das Gebilde spräche zum Bildner: er hat keinen Verstand!

Auch dies Gespräch ließe sich aus gleicher geistiger Lage verstehen, wie das obige: der Mensch, im Bewußtsein, selber der Schöpfer zu sein, erkennt seinen Vorrang vor dem Gebilde seiner Hände. Die Anwendung auf Israel, das sich gegen Jahves Tun nicht auflehnen darf, lag hier um so näher, als das Bild vom Töpfer und Ton auch sonst auf das Verhältnis von Gott und Volk gebraucht wird [3]). — Dieselbe Fabel scheint an anderer Stelle hindurchzuklingen, die aus ähnlicher Zeit stammt und ähnlichen Zweck verfolgt [4]):

Weh dem, der mit seinem Bildner hadert,
eine Scherbe unter irdenen Scherben!
Darf der Ton zum Töpfer sagen: was schaffst du?
und 'sein Geschöpf': 'du' hast ja keine Hände!
Weh dem, der zum Vater spricht: was zeugst du?
und zum Weibe: was kreißest du [5])?

Die Prophetenworte sind dann von Paulus übernommen und

1) Ein Grund, die Stelle für unecht zu halten, ist nicht abzusehen; eine „Rede" liegt übrigens in diesem ganzen Abschnitt nicht vor, sondern nur zusammengestellte „Worte".

2) Jesaia 29_{16}. 3) Jesaia 64_{7}, Jeremia 18. 4) Jesaia 45_{9} f.

5) Der Sinn der beiden letzten Zeilen ist nicht recht klar; LXX: „und zur Mutter".

ausgeführt worden[1]): O Mensch, wer bist du, um mit Gott zu rechten? Darf das Gebilde zum Bildner sprechen: warum hast du mich gerade so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer Macht über seinen Ton, aus demselben Teig ein kostbares Gefäß zu bilden oder auch ein armseliges? Allen diesen Stellen scheinen also Fabelstoffe zugrunde zu liegen; das Streitgespräch innerhalb der Fabel, das auch sonst in der Weltliteratur sehr häufig ist, ist uns schon im vorhergehenden begegnet[2]). Doch ist auch mit der vielleicht ferner liegenden Möglichkeit zu rechnen, daß die hebräischen Schriftsteller, unbewußt primitiver Redeweise folgend, das Motiv von sich aus ohne weitere Vorlage erfunden haben.

Auch mit dem lieben Brote hat sich die Phantasie beschäftigt und ebenso wie vom Lebensbaum und Lebenswasser auch vom „Lebensbrote" gesprochen, das ebenso wie jene die Unsterblichkeit verleiht. Auch diese Vorstellung ist dann auf der höchsten Stufe ein Symbol der fortgeschrittensten Religion geworden: wie es einst hieß, die Weisheit sei der Lebensborn oder der Lebensbaum, so sagt Christus im Johannesevangelium: Ich bin das (wahre) Lebensbrot[3]); wer von diesem Brot ißt, lebt in Ewigkeit[4]).

Von den mancherlei Dingen, deren sich die Zauberer für ihre Wunder bedienen, soll noch im folgenden[5]) gehandelt werden.

Auch im alten Israel war der Glaube an „Wunschdinge" bekannt: da sprach man von einem Mehl, das im Topfe niemals zu Ende geht, und von einem Oelkrug, dessen Inhalt nie alle wird[6]); so kann ein wenig Oel zu einer wahren Oelquelle werden und viele Töpfe füllen[7]). Verwandt ist damit, daß Elisa mit wenigen Broten eine große Schar Menschen satt machen kann, so daß davon sogar noch übrigbleibt[8]): ein Wunder, das sich — wie bekannt — in der neutestamentlichen Erzählung von der „Brotspeisung" wiederholt[9]). So erhält auch Elia

1) Römerbrief 9_{19-21}.
2) Vgl. S. 30. 3) Johannes 6_{35}. 4) Johannes 6_{51}.
5) Vgl. S. 99 f. 6) I. Könige 17_{14}. 7) II. Könige 4_{1-7}.
8) II. Könige 4_{42-44}.
9) Matthäus 14_{13} ff. und Parallelen. Nach einem finnischen Märchen vermag ein Mädchen, aus drei Gerstenkörnern Speise für ein ganzes Heer zu bereiten; vgl. E. Schreck, Finnische Märchen S. 85. Varianten bei M. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksmärchen

von Engels Hand ein Brot, in dessen Kraft er eine vierzigtägige Reise auszuführen vermag [1]). Auch solche Motive, die deutlich den sehr verständlichen Wünschen der Menschen entstammen und daher in der Märchenforschung mit Recht „Wunschmotive" heißen[2]), sind außerhalb Israels Grenzen überaus häufig; man denke etwa an die nie versiegenden Krüge beim Getreuen Eckart, an Fortunatus' Glückssäckel, an das Märchen „Tischlein deck' dich" usw. [3]).

Und in diesen Zusammenhang gehört auch ursprünglich — eine Behauptung, die den theologischen Leser auf den ersten Blick befremden wird — der Wagen des Hesekiel. Hesekiel hat in seinem berühmten „Wagengesicht" mit barocker Phantastik die Erscheinung Jahves beschrieben [4]). Natürlich hat er diese Schilderung, an die er selbst glaubt, nicht einfach aus sich selber geschöpft, sondern sich dabei an altererbte Vorstellungen angeschlossen. Das ganze Bild aber ist nicht einheitlich, sondern aus vielen und sehr verschiedenartigen Zügen zusammengetragen. Da hören wir als dem Hauptstück des Gesichts von vier wunderbaren Tierwesen, die mit ihren Flügeln dahinschweben und auf ihren Häuptern den göttlichen Thron tragen; über diese „Kerube n" im folgenden [5]). Daß die Plattform des Thrones wie Kristall glänzt und sein Postament [6]) wie Saphir aussieht [7]), zeigt, daß zugleich die Vorstellung vom Himmelsgott mitgewirkt hat; ebendarauf führt auch, daß sich rings um den Gott ein Schein, dem Regenbogen ähnlich, befindet: ein himmlisches Gesicht ist dem Propheten, so weiß er selbst, zu teil geworden [8]). Andere Züge aber gehen auf die Vulkanwolke zurück, in der sich „Jahves Herrlichkeit" nach ältestem Glauben Israels am Sinai offenbart hat [9]): daher der Sturm und die Wolke, worin das Ganze einherkommt, und besonders das flak-

S. 89 ff. 101; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Neue Folge S. 54. 66. Vgl. auch H. Günter, Christliche Legende Register unter „Vermehrungen".

1) I. Könige 19 6—8. 2) Vgl. S. 9.
3) Vgl. „Elias, Jahve und Baal" S. 12; v. d. Leyen S. 67.
4) Hesekiel 1. 5) Vgl. S. 88 f.
6) Zum Text von V. 26 vgl. LXX.
7) Vgl. II. Mose 24_{10}. 8) Hesekiel 1_1.
9) Vgl. Greßmanns Artikel „Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes" 2 in der „Religion in Geschichte und Gegenwart".

kernde Feuer und strahlende Licht, das die gesamte Erscheinung umgibt. Auch die Gestalt des Gottes ist feurig gedacht; und zwischen den Tieren befindet sich ein Vulkanherd: er sieht aus wie brennende Feuerkohlen, wie hin und her wandelnde Fackeln [1]), und von diesem glänzenden Feuer gehen Blitze aus. So gebraucht Hesekiel zum Schluß des Gesichtes [2]) auch den Ausdruck „Herrlichkeit Jahves", der eben für diese Vulkanwolke seit alters gebräuchlich war. An anderer Stelle wirkt der Glaube an den Götterberg im Norden [3]) nach: von Norden her führt der Sturm die Wolke herbei. In dieser so vielgestalteten Vision wird nun neben den Tierwesen auch von Rädern gesprochen [4]):

Und ich sah ‘I’, siehe, es waren ‘Räder’ auf der Erde neben den ‘vier’ Wesen, ‘und’ die Räder ‘I’ waren anzuschaun wie der Schein von Chrysolith (?); die viere hatten ‘einerlei’ Gestalt; ‘I’ ihre Beschaffenheit war so, als ob ein Rad inmitten des andern wäre; sie gingen ‘nach’ ihren vier Seiten und wandten sich nicht beim Gehen. Und ich sah, siehe da, sie hatten Felgen’, und ihre Felgen waren voll von Augen, ringsum bei den vieren. Wenn die Tiere gingen, gingen die Räder neben ihnen mit; wenn sich die Wesen von der Erde erhoben, erhoben sich auch die Räder; ‘wohin’ der Geist jene zu gehen trieb, giengen auch ‘III’ die Räder ‘und’ erhoben sich zugleich mit ihnen, denn der Geist der Wesen war in den Rädern [5]).

Was sind das für sonderbare „Räder"? In der Schilderung des Propheten sind sie mit den Wesen verbunden: sie stehen zwischen ihnen und bewegen sich mit ihnen zugleich, denn der „Geist" jener lenkt auch sie: übrigens beruht auch dies letztere auf primitiver Psychologie. Aber diese Verbindung gibt kein einheitliches Gesamtbild: von dem Wagenkasten, den die Räder tragen, ist gar keine Rede, und er hat auch gar keine Stätte, da es die Wesen sind, auf deren Häuptern der Gott thront. Vielmehr sind die Räder und die Wesen eigentlich eine Dublette: entweder fährt der Gott auf den geflügelten Wesen oder auf dem Räderwerk. So ergibt sich, daß diese Räder

1) Zum Text von V. 13 vgl. LXX. 2) Hesekiel 1_{28}.
3) Vgl. S. 50. 4) Hesekiel 1_{15-20}.
5) V. 21 ist wohl nur Variante zu V. 20.

eine ursprünglich selbständige Vorstellung sind, eine der vielen, die der Prophet — wie wir gesehen haben — in seinem Gesicht zusammengetragen hat. Man muß also bereits vor Hesekiel von einem wunderbaren Wagen gesprochen haben, auf dem Jahve über die Länder und durch die Lüfte fährt. Dieses Gefährt aber wird man sich beseelt vorgestellt haben: ein Nachhall davon in Hesekiels Worten, daß der Geist der Wesen in den Rädern gewesen sei; dieser Wagen wird von keinem Tiere gezogen; auch schreibt der Prophet den Rädern Augen zu, offenbar, damit sie mit sehenden Augen den Weg nicht verfehlen [1]); wie sie denn von den Späteren als Engelwesen betrachtet worden sind [2]). Die Räder denkt sich der Prophet als Doppelräder, eines im rechten Winkel das andere durchschneidend, eine freilich technisch unmögliche Konstruktion, durch die bewirkt werden soll, daß sie bei der Bewegung keine Wendungen zu machen brauchen: vor Gott ist alles vorne; eine Vorstellung, dieser ähnlich, bei den Wesen selbst [3]), so daß also auch diese vom Propheten selber herrühren wird. Ebenso mag von ihm der Stoff der Räder stammen: sie glänzen so überirdisch wie ein kostbarer Edelstein. Das ungeheure Getöse der Räder dagegen, das sie bei ihrer Bewegung hervorbringen [4]), kann dem älteren Stoff angehören.

Wie ist diese Vorstellung eines göttlichen Wagens entstanden? Es ist ein jedem Menschen verständlicher Wunsch, gleich den Vögeln des Himmels schweben zu können, ein Wunsch, den eine bekannte Erfahrung im Traum und in der Ekstase zu erfüllen scheint. So hat das Märchen von allerlei Dingen gefabelt, auf denen man zu fliegen vermag: sei es ein Zauberroß, das durch die Lüfte fährt [5]), sei es ein Zaubermantel, auf den man sich wie Faust setzen muß, sei es ein fliegender Koffer wie in Andersens Märchen [6]). Auch die Vorstellung von einem fliegenden

---

1) Kraetzschmar und Bertholet zur Stelle.

2) Ophannim=Räder vgl. Aethiopischen Henoch 61_{10} 71_{7}.

3) Zu Vers 7 vgl. den Text bei Kautzsch, 3. Aufl. 4) Hesekiel 3_{12}.

5) Vgl. die „Geschichte vom Zauberpferde", „Tausend und Eine Nacht", übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. I S. 338 ff.; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Neue Folge S. 104 u. a.

6) Andersen, Märchen „Der fliegende Koffer"; J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil I Nr. 46 u. a.

Wagen kommt im Märchen vor [1]; auf solchem Wagen fahren Elia [2] und Henoch [3] zum Himmel und schwebt der Gnostiker in der Verzückung [4]. Die Mythologie schreibt den Göttern solche Flugzeuge zu, denn natürlich besitzen diese die „Wunschdinge", nach denen sich der Mensch sehnt: Hermes hat Flügelschuhe, Jahve fliegt auf dem Kerub [5], bei Hesekiel auf den Häuptern von vier beschwingten Keruben und — auf einem beseelten Zauberwagen. Zu der Beseelung der Räder vergleiche man das schon erwähnte zuckende Flammenschwert, das vor dem Paradiese Wache hält [6], oder etwa die Zauberkugel in „Tausend und Einer Nacht", die dem Wanderer vorausläuft und ihm den richtigen Weg weist [7].

Das Bild einer rechten Märchenstadt erkennen wir aus gewissen anderen Stellen. In einigen, einander nahe verwandten Stücken wird das verklärte Jerusalem der Zukunft geschildert, wie es aus Edelsteinen gebaut ist. So wird im Buche des Deuterojesaia [8] Jerusalem folgendermaßen angeredet:

Du Elende, Verstürmte, Ungetröstete,
fürwahr, ich selber lege
mit 'Malachit' 'deine Grundfesten'
und 'deine Grundlagen' mit Saphiren;
ich mache Rubinen zu deinen Zinnen
und deine Tore zu Karfunkelsteinen,
und all deine Einfriedigung zu Edelsteinen.

---

1) Vgl. Thimme S. 78.
2) II. Könige 2_{11}.
3) Aethiopischer Henoch 70_2.
4) Oden Salomos 38_1.
5) Ps. 18_{11}.
6) Vgl. S. 55 f. Von der Voraussetzung ausgehend, daß Hesekiels Gesicht im wesentlichen einheitlich sei und daß diese und ähnliche Vorstellungen „mythologisch" erklärt werden müßten, habe ich in der Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" S. 43 ff. auch die Räder als Erscheinungen des Himmels zu verstehen versucht.
7) In der Geschichte der „Zwei neidischen Schwestern", „Tausend und Eine Nacht", übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. III S. 316 ff. Ebenso zeigt ein rollendes Brot (E. Schreck, Finnische Märchen S. 109) oder ein rollender Apfel (J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil II S. 69) im Märchen den Weg.
8) Jesaia 54_{11} f.

Und am Schlusse des Buches Tobia heißt es in einem Hymnus auf Jerusalem [1]):

Meine Seele preise Gott,
den großen König;
denn einst wird Jerusalem gebaut
aus Smaragd und Saphir;
deine Mauern aus Edelsteinen,
deine Türme und Bollwerke aus lauterem Gold.
Jerusalems Straßen werden mit Beryll und Karfunkel
und mit Ophirsteinen gepflastert.

Ebenso wird die Stelle des Deuterojesaia in dem berühmten Abschnitt der Offenbarung Johannes über das vom Himmel dereinst herniederfahrende Jerusalem aufgenommen und fortgeführt [2]):

Der Baustoff ihrer Mauer war Jaspis, und die Stadt von reinem Golde wie reines Glas. Die Grundfesten der Mauern der Stadt waren mit allerlei Edelsteinen verziert — — — [3]). Und die zwölf Tore waren zwölf Perlen; jedes von den Toren bestand aus einer einzigen Perle; und die Straße der Stadt war reines Gold, wie spiegelklares Glas.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diesen überschwenglichen Schilderungen eine ältere Vorstellung zugrunde liegt: es ist ursprünglich eine Märchenstadt, die so phantastisch ausgemalt wird. Die Stadt, aus Gold, Perlen und Edelsteinen erbaut, erinnert an die „messingene Stadt" in „Tausend und Einer Nacht" [4]), an das goldene [5]), silberne [6]) oder diamantene [7]) Märchenschloß, an den Turm, der mit Dukaten gedeckt ist [8]), usw. Oder man lese die Beschreibung eines Feenschlosses

1) Tobia 13 16 f.
2) Offenbarung Johannes 21 18 f. 21 f.
3) Das oben im Text Ausgelassene nennt die verschiedenen kostbaren Steine: Jaspis, Saphir, Chalcedon usw.
4) „Tausend und Eine Nacht" übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Auflage Bd. II S. 280 ff.
5) J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil I S. 194.
6) E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Neue Folge S. 120.
7) Ebenda S. 147.
8) M. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksmärchen S. 110.

im ungarischen Märchen: „die Wände waren von Silber, die Fenster darin Diamanten, das Dach eitel Gold, das Tor aber und die übrigen Türen waren ausgelegt mit den herrlichsten Juwelen, daß es nur so strotzte“ [1]). Mit solchem Bilde einer Märchenstadt hat sich dann das Bild einer himmlischen Stadt verbunden, des „oberen Jerusalems“, das vom Himmel herniederkommt und mit seinen zwölf Toren [2]) und zwölf Grundsteinen, d. i. den zwölf Tierkreisbildern, und besonders in seiner seltsamen Kubusform dem Himmel gleicht [3]): der Himmel ist für den Blick des Altertums gleich lang, breit und hoch.

Märchenhaft klingt auch das Wort des Sacharia [4]), daß das künftige Jerusalem keine Mauer brauche, sondern ich will ihm zur feurigen Mauer sein, spricht Jahve, ringsumher. Die Feuermauer, die jedem den Zutritt verwehrt, ist auch uns aus dem Märchen wohlbekannt; man denke an Brunhildens Waberlohe.

Ein ähnliches Motiv wird in einem anderen spätprophetischen Stücke abgewandelt [5]):

Und es schafft Jahve
über der ganzen Stätte des Zion-Bergs
und 'dessen Bezirk'
Gewölk am Tage und Rauch
und flammenden Feuers Glanz in der Nacht,
denn über 'allem' (schwebt) die Herrlichkeit als Decke und Dach;
'die bringt' [6]) Schatten am Tage vor der Hitze
und Schutz und Schirm vor Wetter und Regen.

In dieser seltsamen Schilderung ist mancherlei zusammengeflossen: die aus dem Märchen stammende Vorstellung vom Feuerschutze der heiligen Stätte, zugleich die zur Auszugssage gehörige Anschauung von „Jahves Herrlichkeit“, das ist ursprünglich die Vulkanwolke, die sich bei Nacht als Feuer, bei Tage als Rauch offenbart [7]) und die hier in phantastischer, der Wirklichkeit

1) E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 107.
2) So schon Hesekiel 48 $_{30}$ ff.
3) Offenbarung Johannes 21. Vgl. „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ S. 48 ff.; Boll, Aus der Offenbarung Johannes S. 39 f. 4) Sacharia 2 $_{9}$. 5) Jesaia 4 $_{5}$ f.
6) wehaja. 7) Vgl. S. 75.

wunderlich widersprechender Umwandelung dazu dienen muß, wie ein großes Schirmdach vor Hitze und Regen zu schützen.

Die Lage einer Märchenstadt beschreibt auch eines der Gleichnisse des „Propheten Esra“ [1]: **Es gibt eine erbaute Stadt, in einer Ebene gelegen und alles Guten voll; aber der Eingang dazu ist eng und führt an Abgründen hin, wo zur Rechten Feuer, zur Linken tiefes Wasser droht; und nur einen einzigen Pfad gibt es zwischen beiden, zwischen Feuer und Wasser, und dieser Pfad ist so schmal, daß er nur eines Menschen Fußspur zu fassen vermag.** Einen solchen Pfad gibt es nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Welt der Phantasie. Dem Helden des Märchens wird etwa die Aufgabe gestellt, diesen gefährlichen Weg zu gehen, um sich dieser reichen Stadt zu bemächtigen. Und so schließt auch das Gleichnis: **Wenn nun jene Stadt einem Menschen zum Erbteil gegeben wird, wie kann der Erbe sein Erbteil erhalten, wenn er nicht vorher den gefährlichen Weg dahin durchschritten hat** [2]**?**

Von einem Stege, so schmal, daß ihn nur ein Mensch auf einmal überschreiten kann, redet auch das Märchen der Gegenwart [3]. Die Märchenreise führt etwa über das tiefe Meer, z. B. in der Erzählung von Gilgamesch [4], oder durch ein furchtbares Feuer [5]. Und so versichert der Märchenheld: „ich würde ja ohne Zögern durch Feuer und Wasser gehen, wenn dadurch deine Rettung möglich würde“ [6]. Dem Glücklichen aber hilft ein Zauber, daß sich das Feuer vor ihm auseinanderteilt [7]. Dies Märchenbild aufnehmend, versichert der Gott Israels sein auserwähltes Volk:

Mußt du durchs Wasser hindurch: ich bin bei dir,
und durch Ströme: sie schwemmen dich nicht hinweg;

1) IV. Esra 7 6—8.

2) Als Gegenstück lese man etwa die Geschichte von der schätzereichen „messingenen Stadt“ in „Tausend und Einer Nacht“ (vgl. S. 63 A. 4): Der Weg dahin führt durch wasserlose Wüsten und über hohe Berge und erfordert ein ganzes Jahr; die Stadt hat Tore, die nur von innen geöffnet werden können, usw.

3) E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 263.

4) Vgl. oben S. 53.

5) E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 168.

6) Fr. Kreutzwald, Ehstnische Märchen S. 269, vgl. S. 275.

7) E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 168.

mußt du ins Feuer hinein, du verſehrſt dich nicht, die Flamme verbrennt dich nicht![1])

6. Märchen von Geiſtern, Dämonen und Geſpenſtern.

Wir kommen nun zu der eigentlichen Religion des Märchens. Jeder, der dieſe Erzählungen auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß darin die hohen Götter fehlen oder mindeſtens zurücktreten, aber daß darin allerlei Geiſter, Dämonen, Kobolde, dämoniſche Tiere, Geſpenſter und Rieſen eine um ſo größere Rolle ſpielen. Nun iſt zwar die Jahvereligion auf ihrer höchſten Stufe ſtreng monotheiſtiſch geweſen und hat alle dieſe niederen Weſen ausgeſchloſſen. So ſind auch die Erzählungen von ihnen nur in allerlei Ueberreſten und Umdeutungen erhalten; trotzdem tritt uns noch in unſeren Texten eine reiche Fülle dieſer Geſtalten entgegen, ein Beweis dafür, wie ſehr ſie einſt die Phantaſie des älteſten Iſrael beherrſcht haben. Auch iſt ein Teil dieſer Figuren immer wieder aus der Fremde eingedrungen.

Ein ganz deutliches Beiſpiel der Nachwirkung eines alten Koboldmärchens in der iſraelitiſchen Ueberlieferung iſt die Erzählung von Jakobs Kampf mit dem göttlichen Weſen zu Penuel[2]). Die Geſchichte, in knappſtem, vieles verſchweigendem Erzählungsſtil gehalten, iſt uns beim Jahviſten und Elohiſten, den beiden älteren Quellen der Erzählungen des Pentateuch, zugleich überliefert; die beiden Varianten, gegenwärtig ineinander gearbeitet, laſſen ſich noch mit einiger Sicherheit voneinander trennen. Zunächſt die wohl nicht ganz vollſtändige Erzählung des Jahviſten, die wir etwa folgendermaßen herſtellen können:

Noch in jener Nacht ſtand er auf, nahm ſeine beiden Frauen, ſeine Mägde und ſeine elf Kinder; und er überſchritt die Furt des Jabbok. Da rang jemand mit ihm, bis die Morgenröte heraufzog. Jakob aber verrenkte ſich die Hüftpfanne, als er mit ihm rang. Dann fragte Jakob und ſprach: nenne mir deinen Namen; er ſprach: warum fragſt du mich nach meinem Namen? — — — Und er ſegnete ihn daſelbſt. Jakob aber nannte jene Stätte Peniel (Gottes An-

1) Jeſaia 43 2, vgl. Pſalm 66 12.
2) I. Moſe 32 23—32.

gesicht); „denn ich habe einen Gott ('elohim) von Angesicht zu Angesicht geschaut und kam mit dem Leben davon". Er hinkte aber auf der Hüfte.

Auf seiner Reise in die Heimat ist Jakob bis an den Jabbok gekommen. Noch in der Nacht ist er mit den Seinen über die Furt gegangen. Da wird er im Dunkeln von einem Unbekannten überfallen, der Leib gegen Leib mit ihm ringt. Der furchtbare Kampf, offenbar auf Leben und Tod, geht die ganze Nacht hindurch unentschieden hin und her. Endlich setzt sich Jakob die Hüftpfanne aus: eine schwere Verletzung, die — so haben wir uns zu denken — den tapferen Mann dennoch nicht niederzwingt. Jetzt steigt die Morgenröte empor, aber Jakob hält noch immer fest. Endlich erkennt er, wen er vor sich hat, und ist sofort entschlossen, die günstige Stunde, da er ein göttliches Wesen in seinen starken Fäusten hält, zu seinem Vorteil zu benutzen. Er fordert von ihm seinen Namen. Der aber verweigert die Antwort. Da begnügt sich — das muß im Texte ausgefallen sein — Jakob mit der geringeren Forderung: segne mich! Darauf geht der Dämon ein und „segnet ihn", d. h. er spricht ein wirkungskräftiges Wort über ihn aus, wie es nur aus übermenschlichem Munde kommen kann. Den Inhalt dieses Segens teilt der Erzähler nicht mit. Mit diesen Worten ist der Geist verschwunden; Jakob aber, froh darüber, daß er das grausige Abenteuer so gut überstanden hatte, gab dem Ort den Namen „Gottes Angesicht".

Ganz ähnlich erzählt der Elohist:

Er nahm sie (Frauen und Kinder), brachte sie über den Fluß und brachte 'alles', was ihm gehörte, hinüber. Jakob selbst blieb allein zurück. — — — Und als er sah, daß er ihn nicht bezwingen könne, schlug er ihn auf die Hüftpfanne. Da sprach er: laß mich los, die Morgenröte ist schon heraufgezogen! Er aber sprach: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn! Er sprach zu ihm: wie heißt du? Er sprach: Jakob. Er sprach: du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn du hast mit Göttern ('elohim) und Menschen gestritten und sie bezwungen. Sobald er aber an Penuel vorüber war, ging die Sonne auf. Darum essen die Söhne Israels bis heute den Hüftnerv nicht, der auf der Hüftpfanne liegt, weil er ('III' [1]) auf den Hüftnerv geschlagen hat.

1) „Auf die Hüftpfanne Jakobs" ist ein falsch erklärender Zusatz: ursprünglich hat nicht der Gott den Menschen, sondern dieser jenen geschlagen.

Als Jakob die Seinen über den Fluß gebracht hat und auf der nördlichen Seite allein zurückgeblieben ist, wird er in der nächtlichen Einsamkeit plötzlich von einem ihm unbekannten Gegner angegriffen. Als er sich nun überzeugt, daß er dem andern nicht gewachsen ist, hilft sich der listige Mann durch einen Ringerkniff und schlägt den andern auf die Hüftpfanne. Dadurch ist dieser zu weiterer Gegenwehr unfähig geworden und verlegt sich aufs Bitten: laß mich los! die Morgenröte steht schon am Himmel! Voraussetzung ist, daß er das Licht des Tages nicht ertragen kann. Daran erkennt Jakob, daß ein übermenschliches Wesen mit ihm kämpft. Geistesgegenwärtig verlangt er von ihm einen „Segen", und jener muß sich wohl oder übel zu einem derartigen Worte verstehen. Er fragt, ihm huldigend, nach seinem Namen und spricht den „Segen" aus, indem er ihm jetzt einen neuen Namen verleiht: Israel, Gottesstreiter, soll er von nun an heißen; kein Feind wird ihn mehr überwinden können! Kaum aber, daß er diese Worte gesprochen und der Mensch ihn losgelassen hat, ist er verschwunden, und Jakob hat den Fluß überschritten; da geht die Sonne auf: es war höchste Zeit gewesen, sonst hätte der Strahl des Lichtes den Dämon getroffen. — Die primitive Erzählung liebt es, die Erklärung irgend eines Brauches oder dergleichen mit einzuflechten [1]): so heißt es hier zum Schlusse, daß die Israeliten, weil ihr Ahnherr die Hüftpfanne des Gottes getroffen hat, den Hüftnerv nicht zu essen pflegen.

Eine dritte Abwandelung derselben Erzählung kennen wir aus einer prophetischen Anspielung [2]) daran:

Er kämpfte mit dem Engel und überwand ihn;
der weinte und bat um Gnade.

Das Wesen, das mit Jakob kämpft, wird, auch beim Jahvisten, mit Absicht nicht „Jahve" genannt; auch ist jene Gestalt von diesem weit unterschieden: Jahve ist der Gott, der Jakob liebt und schützt; jene aber ist feindlicher Art: sie überfällt den arglos Vorüberziehenden und will ihn morden. Diese Unterscheidung aber ist sicherlich älter als die Jahvisierung in der mitgeteilten Prophetenstelle, wonach das erscheinende Wesen zwar nicht Jahve selber, aber doch sein Bote ist. Die Erzählung schildert es als

1) Vgl. z. B. Bruno Guttmann, Volksbuch der Wadschagga S. 26. 40. 61. 106. 113 usw. 2) Hosea 12 5.

dem Menschen zwar dadurch überlegen, daß es wirkende Segensworte sprechen kann, aber an Kraft nicht unerreichbar über ihm stehend: nach dem Propheten hat es sogar, von dem starken Jakob bezwungen, unter Tränen um Gnade flehen müssen. Es ist ein Dämon, ein Gottwesen ('elohim) geringerer Art. Dazu paßt auch seine lichtscheue Natur: es ist an die Nacht gebunden und muß mit dieser verschwinden, und zugleich sein Charakter: es lauert an der Furt des Jabbok „wie ein Panther am Wege" [1]) und stürzt sich auf den vorüberkommenden Wanderer. Wir dürfen es als den Dämon des Flusses denken.

Für unsere Auffassung der Jahvereligion Israels aber ist dieses Verständnis des Textes von großer Bedeutung; denn wir erkennen so, daß solche Vorstellung von Nachtdämonen mit der Jahvereligion überhaupt nichts zu tun hat; für die älteste Geschichte dieser Religion sind diese Märchengestalten nicht zu verwerten [2]). Erst nachträglich ist diese Dämonenfigur beim Propheten mit Jahve in Beziehung gesetzt worden.

Daß aber die Erzählung in dieser Weise richtig verstanden worden ist, beweisen eine Fülle von Gegenstücken, die wir zu dem Ganzen und den Einzelheiten haben. Das Grundmotiv, der nächtliche Kampf mit Dämonen, Ungeheuern, Gespenstern, ist sehr häufig im Märchen belegt und wird, wohl mit Recht, aus den Erfahrungen des Alptraums erklärt [3]). Auch das andere Motiv ist häufig genug, daß der Mensch ein solches Wesen zwingt, ihm irgendetwas Uebermenschliches, etwa ein geheimes Wissen, zu überlassen: so hat Menelaos den Meergreis Proteus so lange festgehalten, bis er ihm sein Wissen offenbarte [4]), und Midas

---

1) Hosea 12 4.

2) Greßmann, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Jahrgang XXX, 1910 S. 24.

3) Roscher, Ephialtes (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XX 2). Als Beispiel nehme man die Erzählung M. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksmärchen S. 42, wonach ein Mann mit einem Dampyr bei Nacht drei volle Stunden hindurch bis zum Hahnenschrei ringt; da läßt der Dämon ab; beim Morgengrauen kommt der Mann heim und ist schwer krank. Daß der gefangene Dämon sich aufs Bitten verlegt, findet sich z. B. bei E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Neue Folge S. 189; er spricht: „laßt mich jetzt frei, wenn ihr Gott fürchtet! Quält mich nicht länger!"

4) Odyssee IV 384 ff.

hat Silenos gefangen und ihm sein Wissen entlockt [1]). Besonders beliebt aber ist im Märchen der Gedanke, daß die erscheinenden Geister oder Gespenster nur zur Nachtzeit auftreten und bei Aufgang der Sonne oder beim ersten Hahnenkrah verschwinden müssen [2]): ein Gedanke, der sich gleichfalls aus dem Traumleben erklärt: „wenn die Nacht vorbei ist und die Morgensonne scheint, hört auch der Traum auf, und die Geister des Traumes verlieren ihre Macht“ [3]). Auch sonst finden wir diesen Gedanken hie und da im Alten Testamente: die geheimnisvollen Männer, die Lot bei der Zerstörung Sodoms retten, können nur in der Nacht wirken und führen diesen, als er beim Aufgang der Morgenröte noch immer zögert, mit Gewalt vor die Stadt [4]): auch das eine ursprünglich nicht-jahvistische Sage [5]). Aber auch Jahves Wirken hat man sich gelegentlich so als ein nächtliches vorgestellt: am Roten Meer ist er in der letzten Morgenwache gegen die Aegypter eingeschritten [6]); der Engel Jahves hat in der Nacht das assyrische Heer mit der Pest geschlagen [7]); und noch bei dem Propheten heißt es von Assur:

In der Abendzeit war noch Schrecken;
ehe der Morgen kommt, ist es nicht mehr [8]).

Und beim Psalmisten von Jerusalem:

'Jahve' hilft ihr, ehe der Morgen naht [9]).

Ein anderes, in die Penuelerzählung einspielendes Motiv ist der *Namenglaube*: der Dämon weigert sich, seinen Namen zu nennen, und er hinterläßt in der anderen Rezension dem Jakob als wirkendes Wort einen neuen Namen. Beides geht auf einen Glauben an die Macht des Namens zurück, der in primitiven Völkern weit verbreitet ist und im Alten Testament an vielerlei Spuren hervortritt [10]): der Name ist eine Art

1) Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Artikel Midas. — Andere Beispiele in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 364.

2) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 211.

3) Vgl. v. d. Leyen S. 40. 4) I. Mose 19 15 f. 5) Vgl. S. 79 f.

6) II. Mose 12 29. 7) II. Könige 19 35. 8) Jesaia 17 14.

9) Psalm 46 6.

10) Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens 1901; Heitmüller, Im Namen Jesu 1903.

Doppelgänger der Person, die ihn führt; wer ihn kennt, hat Macht über seinen Träger, auch wenn das ein Dämon oder Gott ist; daher die Scheu, den Namen zu verraten, man denke an das deutsche Märchen „Rumpelstilzchen“ [1]). Aber auch der zum Weltgericht herniederkommende Christus hat auf seinem Haupte einen Namen geschrieben, d. h. wohl eintätowiert, den niemand kennt [2]). Und schon im alten Israel wird von einem geistreichen Schriftsteller der Name „Jahve“ als „Ich bin, der ich bin“, d. h. der Namenlose, der Unnennbare, erklärt [3]); dies wohl aus frommer Scheu: das Wort „Jahve“ darf, so meint er, kein eigentlicher Name sein, sonst würde ja der Mensch, der dieses Wort weiß, Macht über den Gott erhalten. Umgekehrt bezeichnet sich die Jahvegemeinde stolz als diejenigen, die Jahves Namen kennen [4]): weil sie wissen, wie er heißt, können sie ihn herbeirufen und seine Wundermacht beschwören. Da im Namen geheime Kräfte enthalten sind, ist es ferner verständlich, daß man einen andern Namen verleiht oder annimmt, wenn man das Geschick des Menschen verändern will: so nennt der Dämon hier den Jakob mit neuem Namen „Israel“, den Unüberwundenen; solche Umnennung kehrt bei Abram-Abraham wieder [5]) und ist eine auf der ganzen Erde weitverbreitete und noch heute nicht verschollene Sitte [6]).

In ihrer gegenwärtigen Gestalt hat die Penuelerzählung einiges eigentümlich-Israelitische; aber dieses geht über die Namen, die darin vorkommen — Jakob, Penuel, Jabbok — kaum hinaus; auch mit Jakob hat sie ursprünglich schwerlich etwas zu tun, denn der Jakob der übrigen Erzählungen, der sich vor Esau und Laban fürchtet, hat mit dem unerschrockenen „Gottesbezwinger“ keine Gemeinschaft. Zudem wird Jahves Name in der Erzählung nicht genannt. So kommen wir zu dem Schlusse, daß diese Erzählung auf Jakob erst nachträglich übertragen worden ist und einst ohne Namen oder mit anderen Namen umgelaufen sein muß. Hier haben wir also ein Musterbeispiel dafür, wie ein uraltes Märchen leise israelitisiert worden ist [7]).

Ebenso lose ist die Verbindung mit Israelitischem in einer

1) Vgl. v. d. Leyen S. 58 f. 2) Offenbarung Johannes 19 12.
3) II. Mose 3 14. 4) Psalm 9 11. 5) I. Mose 17 5.
6) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 268.
7) Vgl. Greßmann, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Jahrgang XXX, 1910 S. 19 f.

anderen Erzählung, die freilich noch altertümlicher und wilder klingt und deren Verständnis uns erst vor kurzem klar geworden ist. Es ist die Geschichte von Jahves Ueberfall über Mose im Nachtlager [1]).

Es geschah auf diesem Wege (vom Horeb nach Aegypten) im Nachtlager, daß Jahve ihn (den Mose) überfiel und zu töten versuchte. Da nahm Zippora einen Feuerstein und beschnitt damit die Vorhaut ihres 'Mannes' [2]), berührte damit seine Beine und sprach: du bist mir ein Blutbräutigam! Da ließ er von 'ihm' [3]) ab. Damals nannte 'man' [4]) 'die Beschnittenen' [5]) Blutbräutigam.

Es ist nicht leicht, diese Erzählung richtig aufzufassen, da der gute hebräische Stil die ausdrücklichen Benennungen, die „Explicita", meidet und lieber „er" und „sie" sagt, in der Erwartung, der Leser werde auch so den Sinn nicht verfehlen. Zudem sind schon in alter Zeit einige störende Verderbnisse in den Text gekommen, da man ihn begreiflicherweise nicht verstand und verstehen wollte. Die Erzählung hat ursprünglich ebensowenig mit Mose und Zippora etwas zu tun, wie die Penuelgeschichte mit Jakob; und ebenso kann der Gott, der hier auftritt, nicht von Anfang an Jahve gewesen sein: es würde ja auch ganz unverständlich sein, wie Jahve den Mose, den er soeben erst zu seinem Werkzeug berufen hat, jetzt plötzlich zu töten begehrte. Wollen wir die Ueberlieferung also in ihrem eigentlichen Sinne erfassen, so müssen wir sie ohne alle Namen lesen. Ein Mann und sein jungfräuliches Weib begehen ihre Hochzeitsnacht. Die Stätte ist fern von den Menschen in einem Nachtlager in der Wüste. Da fällt plötzlich im Dunkeln ein Dämon über sie her; auch dieses Wesen hat in der Nacht die Zeit seiner Wirksamkeit. Ihn reizt das Menschenweib, das der Zufall in seine Gewalt geführt hat; den Mann will er vorher töten. Aber in der höchsten Not noch geistesgegenwärtig, nimmt das Weib einen scharfkantigen Feuerstein, wie sie, durch den Wind vom Boden losgerissen und durch die Schwankungen der Temperatur zerplatzt, in der Wüste umherliegen, beschneidet damit ihrem Manne die Vorhaut, wirft sie

1) II. Mose 4 24—26. Vgl. besonders Greßmann, Mose S. 56 ff., woselbst auch Literatur.

2) Išāh; Text: „ihres Sohnes". 3) mimmennu; Text: „von ihr."

4) 'am°ru; Text: „sie nannte".

5) lammulim; Text: „die Beschneidungen".

dem Dämon an die Beine, die davon blutig werden [1]), und ruft ihm zu: du bist mir ja schon ein Blutbräutigam [2])! Der Dämon, von dem listigen Weibe so getäuscht, läßt von dem Manne, mit dem er gekämpft hat, ab; und beide sind gerettet. Daher aber, so fügt der Erzähler hinzu, kommt es, daß man den Beschnittenen den Namen „Blutbräutigam" zu geben pflegt: so nennt man eigentlich den Bräutigam nach der ersten Beiwohnung [3]), und so heißen später die soeben beschnittenen Jünglinge: Voraussetzung ist dabei, daß die Beschneidung nicht an Knaben, sondern an jungen Männern zu geschehen pflegt, und auch dies, daß man dabei nach alter Sitte nicht das Messer, sondern einen scharfen Stein verwendet [4]).

Also eine wilde und rohe Geschichte der Urzeit, von den anderen Mosesagen aufs stärkste verschieden, ursprünglich ohne jede Beziehung zu Jahve, sicherlich ein Märchen zu nennen. Merkwürdig, daß man auch so untergeordnete Geschichten auf den Gott Israels übertragen hat! Aber dies Volk, in seinem leidenschaftlichen Bestreben, nur den einen Gott zu verehren, hat alle Erzählungen, die ihm über irgendwelche andere Götter zukamen, entweder ausgerottet oder seinem Jahve zugeschrieben und dabei — wie eben unsere Geschichte zeigt — auch das Seltsamste mit verschlungen. Ein wahres Wunder, daß sie uns erhalten worden ist!

Die Voraussetzung der Erzählung, daß ein übermènschliches Wesen das Menschenweib begehrt und ihm insbesondere in dessen Hochzeitsnacht nachstellt, ist ein außerordentlich häufiges Märchenmotiv [5]). Wir finden es in viel späterer Zeit in

1) Das Wort „Beine" ist in zurückhaltender Sprache für „Scham" gesetzt.

2) Die Worte sollen bedeuten: du hast schon meine Jungfrauenschaft genossen.

3) Der Bräutigam wird nach Vollzug der Ehe „Blutbräutigam" genannt, weil er die Zeichen der Jungfrauenschaft der Braut (V. Mose 22 15 ff.) an sich trägt.

4) Vgl. Josua 5 2. Die Aenderung „ihres Sohnes" für „ihres Mannes" erklärt sich daraus, daß später nur Kinder beschnitten wurden.

5) Thimme S. 47. 49; Zehrle, Archiv für Religionswissenschaft Bd. XIII S. 156 ff. und Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 41 ff. Vgl. auch Hohes Lied 3 8. Ein Beispiel eines solchen Märchens vom Raube der Braut durch einen Dämon in der Hochzeitsnacht in „Tausend und Einer Nacht", übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. I S. 9. 73.

Israel in der Tobialegende wieder; und auch hier wird berichtet, wie es gelingt, das Mädchen von dem gierigen Dämon zu befreien. Sara, Tochter Raguels, eine reiche, junge Jüdin in dem medischen Ekbatana hat schon sieben Männer geheiratet; aber der böse Geist Asmodaios tötete sie, bevor sie mit ihr in ehelichen Verkehr getreten waren [1]). Als dann Tobia, der junge Sohn des Tobit, nach Ekbatana kommt, gelingt ihm die Vertreibung des Dämons. Auf den Rat eines Engels, der ihn auf seiner Reise unerkannt begleitete, nahm er (im Brautgemach) die (glühende) Asche des (nach der Hochzeitssitte dort brennenden) Räucherwerks, legte Herz und Leber des (d. h. eines vorher im Tigris gefangenen) Fisches darauf und räucherte damit. Als aber der Dämon den Geruch roch, da floh er bis in das oberste Aegypten (also in die äußerste Ferne, da, wo das Kulturland aufhört und das Reich der Neger beginnt); der Engel aber folgte ihm und band ihn [2]). So ward Sara geheilt [3]); denn, so versichert der Engel, der Dämon wird in Ewigkeit nicht zurückkommen [4]). Dieses Zaubermärchen zeigt fremden Einfluß; der Dämon führt einen persischen Namen — Asmodaios ist Aêshmadaêva — und als Zufluchtsstätte der Dämonen gilt das oberste (d. h. südlichste) Aegypten. Der zugrunde liegende Dämonenglaube aber unterscheidet sich von demjenigen, der dem ältesten Israel bekannt war, wie die vorhergehende Erzählung beweist, grundsätzlich in keiner Weise. Bemerkenswert ist aber, daß man in der spätjüdischen Zeit den Zauberglauben dadurch mildert, daß man ein Gebet an den Gott der Väter daneben stellt: Tobia und sein junges Weib müssen, so hat es ihnen der Engel ausdrücklich aufgetragen [5]), ein solches Gebet unmittelbar nach der Entzauberung sprechen: rufet den barmherzigen Gott an, so wird er euch erretten und begnadigen. Dieselbe Verbindung der Zauberhandlung mit dem Gebete ist bei den Propheten zu belegen [6]). Also ein Märchen, ins Legendarische erhoben. Ueber die gesamte Tobianovelle handeln wir unten [7]).

Auch in der Tamar-Geschichte scheint ein ähnliches

1) Tobia 3_8. Dasselbe in einer indischen Erzählung vgl. Gildemeister in Benfeys „Orient und Occident" Bd. I, 1862 S. 745 f.
2) Tobia 8_2 f.
3) Tobia 12_{14}.
4) Tobia 6_{18}.
5) Tobia 6_{18} 8_{4-8}.
6) Vgl. S. 102.
7) Vgl. S. 90 ff.

Motiv im Hintergrunde zu stehen. Tamar hat bereits zwei Männer aus derselben Familie gehabt, aber beide sind früh gestorben; nun müßte sie nach der Sitte der dritte der Brüder heiraten; aber ihr Schwiegervater schickt sie mit einem Vorwande nach Hause zurück; denn er dachte: daß nur nicht auch er sterben möchte wie seine Brüder[1])! Er glaubt also, Tamar selber sei irgendwie am Tode ihrer Männer schuld. Für uns ist es schade, daß die Sage seine Gedanken nicht auseinandersetzt. Der Erzähler aber, von dem wir die Geschichte haben, ist überzeugt, daß es Jahve ist, der ihnen den Tod gebracht hat.

Viel schwieriger als die Asmodaios-Geschichte sind gewisse Gottesoffenbarungen der Genesis als vormalige Märchen zu erkennen, in denen ebenso wie in der Erzählung von Mosis Ueberfall die ursprünglich darin auftretenden Dämonen vor Jahve haben Platz machen müssen. Dahin gehört vor allem die Hagar-Geschichte, beim Jahvisten[2]) und Elohisten[3]), bei jenem aber in ursprünglicherer Form überliefert. Eine Magd, vom Hausherrn schwanger, von ihrer Herrin schwer mißhandelt, so lautet der Bericht in dieser ältesten Gestalt, ist in ihrer Verzweifelung und ihrem Trotz in die Wüste geflohen und wird dort von einem übermenschlichen Wesen mit der Weissagung getröstet, sie werde einen Sohn gebären, der so unbändig werden solle, wie sie selber jetzt ungebrochen vor ihm steht. Dies Wesen wird im Text des Jahvisten „der Jahvebote" genannt; doch vermögen wir noch zu erkennen, daß dieser erst nachträglich für Jahve selber eingetreten ist: heißt es doch am Schluß der Geschichte, Jahve selbst habe zu ihr gesprochen[4]). Auf eine noch ältere Stufe der Ueberlieferung führt die Erwägung, daß das Kind, das dann geboren wird, nicht nach Jahve, sondern vielmehr nach einem El (Gotte, Dämon) genannt wird: es heißt Ismael, El hört. Solcher Elim muß das älteste Israel ziemlich viele gekannt haben: wir wissen von dem „uralten El" in Beersheba[5]), dem „El, Gott Israels," in Sichem[6]), dem „El von Bethel" an dieser Stätte[7]) und ferner dem „höchsten El" (el-eljon), vielleicht in Jerusalem[8]), sowie dem el-schaddaj. Der El der Hagarerzählung, in dem Wüstenort

1) I. Mose 38_{11}. 2) I. Mose 16. 3) I. Mose 21_{8} ff.
4) I. Mose 16_{13}. 5) I. Mose 21_{33}. 6) I. Mose 33_{20}.
7) I. Mose 35_{7}. 8) I. Mose 14_{18}.

Beer-lachai-roi heimisch, führt den Namen el-roi, ein Name, der dann, als der Dämon vor Jahve weichen mußte, der Beiname ebendieses Gottes an dieser Stätte geworden ist: Hagar nannte den Namen des Jahve, der zu ihr gesprochen hatte: du bist el-roi [1]). Dieser el-roi aber, der, wie die Erzählung noch festhält, am Brunnen erscheint, muß ursprünglich ein Brunnengeist gewesen sein; und der Macht eines solchen Wesens entspricht es auch, daß er der Hagar nicht etwa seine Hilfe in ihrer Not und für ihren Knaben zusagt, sondern daß er ihr nur die Zukunft verkündet: du wirst einen Sohn gebären; solche wirkenden Worte vermag ein Dämon zu sprechen, wie wir schon an der Penuelgeschichte gesehen haben. Bezeichnend ist, daß die spätere Rezension des Elohisten, bei welcher der Brunnengeist völlig verschwunden und „Gott" (d. h. Jahve) an seine Stelle getreten ist, nicht nur die Verbindung des erscheinenden Wesens mit dem Orte, an dem es sich offenbart, lockert — bei ihm redet der „Gott" (und nach späterer Ueberlieferung sogar nur „Gottes Bote") nicht mehr von der Erde, sondern nur noch vom Himmel her —, sondern auch die Machtbefugnis dieses Gottes bei weitem ausgedehnter denkt: der Gott verheißt seinen Beistand für den Knaben: ich will ihn zu einem großen Volke machen [2]). Aber auch beim Jahvisten sind durch das Darüberkommen der Jahvereligion die ursprünglichen Farben des alten Märchens stark verdunkelt. Dieses, so dürfen wir uns vorstellen, wird einmal berichtet haben, daß der Gott aus dem Brunnen hervorgekommen und nach der Unterredung mit Hagar dorthin zurückgekehrt sei. Und nur noch von ferne klingt in der Erzählung die Vorstellung durch, daß das Wesen sich von besonders begnadeten Menschen zwar zuweilen sehen läßt, aber auch ihnen zunächst unerkannt bleibt, bis es dann im Laufe des Gesprächs den Schleier lüftet und schließlich, sobald es erkannt ist, verschwindet.

Das ist der allgemeine Aufriß, den die Sagen älterer und jüngerer Zeit, so oft sie von göttlichen Erscheinungen berichten, mehr oder weniger deutlich aufweisen und der sicherlich aus der ältesten Zeit stammt. Beispiele dafür sind die Offenbarungen, die dem Gideon [3]) und dem Manoah, Simsons Vater [4]), zuteil werden; aus spätjüdischer Zeit ist die Legende von Tobia [5]),

1) I. Mose 16 13. 2) I. Mose 21 18.
3) Richter 6 11 ff. 4) Richter 13. 5) Vgl. besonders Tobia 12.

aus dem Neuen Teſtamente die ſchöne Geſchichte der Jünger von Emmaus zu vergleichen: auch in dem letzteren Falle redet die erſcheinende göttliche Geſtalt, hier der auferſtandene Chriſtus, unerkannt mit den Menſchen, dann aber kommt der Augenblick, da **ihnen die Augen geöffnet werden**, und ebenda iſt er ihnen entrückt [1]).

Ebenſo berichten von ſolchem geheimnisvollen Erſcheinen übermenſchlicher Weſen zwei Geſchichten der Geneſis, die wir nach ihrer ganzen Art zu den älteſten Ueberlieferungen der Väterſage rechnen und, wenn auch nur ihrer urſprünglichſten Form nach, unter die Märchen zählen dürfen [2]): es ſind die Offenbarungen, die Abraham in Hebron und Lot in Sodom erhalten. Dieſe Geſchichten ſind auch ſonſt einander ähnlich, und eben, weil man dieſe ihre Verwandtſchaft ſchon in alter Zeit empfand, zuſammengeſtellt worden: beiden liegt im letzten dasſelbe Motiv zugrunde: göttliche Weſen wandern in ſchlichter, menſchlicher Geſtalt auf Erden umher, um gaſtliche Aufnahme bittend, um ſo am eigenen Leibe Tugend und Bosheit der Leute zu erfahren. Erfunden wird dies Motiv ſein von niederen Weſen, die zwar in einigen Stücken die Menſchen überragen und ihnen daher lohnend und ſtrafend vergelten können, die aber doch in Zeiten der eigenen Not auf ihre freundliche Hilfe angewieſen ſind; ſo erzählt z. B. ein deutſches Märchen von einem wandernden Zwerge, der bei Sturm und Regen in einem Dorfe überall an die Türen pocht und um Einlaß bittet [3]). Auf höherer Stufe des Gottesglaubens iſt das Motiv auf die Götter übertragen worden und in dieſer Geſtalt außerordentlich häufig: „Denn auch ſelige Götter, in wandernder Fremdlinge Bildung, Jede Geſtalt annehmend, durchgehen oft Länder und Städte, Daß ſie der Sterblichen Frevel ſowohl als Frömmigkeit ſchauen“ [4]). Und ſo kennen wir das Motiv der einkehrenden Gottheit bei den Griechen aus der Geſchichte von Philemon und Baucis, von Zeus bei Lycaon und von den drei Göttern, die der Vater des Orion aufnimmt; im deutſchen Altertum von wandernden

1) Lukas 24_{13} ff.

2) Das iſt zum erſten Male ausgeſprochen von Greßmann, Zeitſchrift für die altteſtamentliche Wiſſenſchaft Jahrgang XXX, 1910 S. 12 ff.

3) Grimm, Deutſche Sagen Nr. 45.

4) Homer, Odyſſee XVII 485 ff.

Göttern, später dann von Christus und Petrus usw.[1]). Die hebräische Ueberlieferung hat eine Abwandelung dieses Grundmotivs von Abraham berichtet, der unter der Eiche von Hebron drei unbekannte Männer auf das gastfreundlichste mit Kalbfleisch und Brot bewirtet und darauf von ihnen als Lohn für die so bewiesene edle Gesinnung die Weissagung eines Sohnes empfangen hat[2]). Auch diese Erzählung stammt nicht aus der Jahvereligion, was schon daraus hervorgeht, daß es sich hier um drei und zwar ursprünglich mit gleichem Recht nebeneinander stehende Wesen handelt. Auch wird der Zug daß die Gottheit ißt, der sonst im Alten Testament stets vermieden wird, hier unbefangen erzählt. Und wir besitzen noch ein im Grundmotiv gleiches Gegenstück aus dem Griechentum: es ist die schon oben erwähnte Sage von der Geburt des Orion, der gleichfalls seinem Vater von drei wandernden Göttern als Gastgeschenk hinterlassen worden ist[3]). Auch an diesem alttestamentlichen Text läßt sich noch erkennen, wie er allmählich der Jahvereligion angepaßt worden ist: zunächst mag man in Israel die drei Männer für Jahveboten gehalten haben, dann aber hat man den einen von ihnen für Jahve selber erklärt und deshalb den Singular für den älteren, an einigen Stellen erhaltenen Plural eingesetzt[4]).

Mit dieser Erzählung in einigen Zügen verwandt, aber in anderen davon verschieden ist die Sage von Sodoms Untergang und Lots Rettung[5]). Diese Ueberlieferung ist „ätiologischer" Art und will die furchtbare Verwandelung einer einstmals blühenden Stadt zu einer schaurigen Einöde begründen. Um diese Zerstörung zu erklären, wird das Motiv von wandernden göttlichen Wesen eingeführt: die Männer der Stadt haben an solchen Wesen, unwissend, wer sie seien, ein furchtbares Verbrechen — die hebräische Erzählung spricht in diesem Zusammenhange von Knabenschändung — versucht; darum ist die Stätte durch himmlisches Feuer vernichtet worden. Diesem so bestraften Frevel ist — wie es in derartigen Erzählungen zu

1) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 193. 214.
2) I. Mose 18 1—10.
3) Vgl. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Artikel Orion, Bd. III, Abt. 1 Sp. 1030.
4) Vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 199 f.
5) I. Mose 19.

geſchehen pflegt — als eindrucksvolles Gegenſtück Lots Gaſtfreundſchaft und Errettung entgegengeſtellt worden. Geſchichten dieſer Art ſind außerordentlich häufig; eine deutſche Parallele iſt das ſchon erwähnte deutſche Märchen von dem wandernden Zwerge, der bei Sturm und Regen überall verſchloſſene Türen findet und nur von einem frommen Paare aufgenommen wird, weshalb am folgenden Morgen das ganze Dorf verſchüttet und nur die Hütte der beiden Alten verſchont wird [1]). Aus dem Griechiſchen iſt die bekannte Erzählung von Philemon und Baucis zu vergleichen; aus dem Indiſchen der Untergang der Stadt Holaolokia durch einen Regen von Sand und Erde, weil die Einwohner einen umherziehenden Arhat mit Sand beworfen hatten, während ein Mann, der ihn freundlich bewirtet hatte, glücklich gerettet wurde [2]). Das Märchen iſt in dieſer ſeiner indiſchen Faſſung dem hebräiſchen um ſo ähnlicher, als auch hier erzählt wird, der Gottesmann habe ſeinem Wirte den bevorſtehenden Untergang der Stadt verkündet und ihm geboten, ſich zu retten; dieſer habe die Kunde ſeinen Verwandten in der Stadt mitgeteilt, ſei aber bei ihnen nur auf Spott geſtoßen. Daß die hebräiſche Erzählung älter als die Jahvereligion iſt, folgt ebenſo wie bei der Hebrongeſchichte ſchon aus der Mehrzahl der darin auftretenden Weſen, wie denn auch die Späteren niemals von Sodoms Zerſtörung durch Jahve, ſondern durch „die Gottheit" (ʾelohim) zu reden pflegen [3]). Auf welcher Höhenlage aber dieſe Gottweſen einſt geſtanden haben, zeigt ſich daran, daß die böſen Anſchläge der Sodomiten urſprünglich für ſie doch eine ernſthafte Gefahr geweſen ſein müſſen und Lot, der ſie davor beſchützt, ihnen einen wirklichen Dienſt erwieſen haben muß. Auch ſcheinen nach der älteſten Form des Berichtes, wie ſie gerade noch hindurchklingt, die „Männer" die Stadt nicht ſelber zerſtört, ſondern ihren Untergang nur angekündigt zu haben, ganz wie in dem indiſchen Gegenſtück. Das dämoniſche Weſen dieſer Männer erkennt man auch daran, daß ihr Erſcheinen an die Nacht gebunden iſt: ſie treten am Abend, alſo nach Sonnenuntergang, auf und müſſen mit Aufgang der Sonne verſchwin-

1) Grimm, Deutſche Sagen Nr. 45.

2) P. Caſſel, Miſchle Sindbad S. 7 aus Mémoires sur les Contrées occidentales ed. Stanislas Julien, Paris 1858, Bd. II S. 243 f. Andere Sagen dieſer Art bei O. Dähnhardt, Naturſagen Bd. II S. 133 ff.

3) Vgl. Amos 4_{11}, Jeſaia 13_{19}, Jeremia 50_{40}.

den [1]); sie sind also eigentlich ganz anderer Natur als die Wesen, die sich dem Abraham unter dem Baume zu Hebron im hellen Lichte des Tages gezeigt haben. Daß sie die böse Lust der Sodomiten reizen, beweist, daß sie als frisch erblühte Jünglinge vorgestellt werden. Nach alledem kann also kein Zweifel sein, daß diese Erzählung in ihrer ältesten Form von niederen Gottwesen handelt und daher ein Märchen zu nennen ist. — Auch sie hat in der israelitischen Ueberlieferung eine reiche Geschichte erlebt. Man hat, ebenso wie in der Hebronerzählung, die göttlichen Gestalten als „Jahveboten" aufgefaßt, später aber an Jahve selber, der unter ihnen gewesen sei, gedacht und daher auch in diesen Text hie und da den Singular eingesetzt; noch später ist man, wenigstens teilweise, zum Ursprünglichen wieder zurückgekehrt und hat gemeint, daß zwei Engel in Sodom gewesen seien [2]). Damit hängt zusammen, daß man die „Männer" aus Ankündigern des Unheils zu seinen Vollstreckern gemacht hat. An diesen Zügen erkennt man die verschiedenen Stufen der Jahvisierung der Erzählung. Eine andere Wandelung ist diese, daß man sie von einer durch Feuer untergegangenen Landschaft, in der sie einst zu Hause gewesen sein muß, auf die Stätte des späteren Toten Meeres übertragen hat [3]). Zugleich ist sie durch eine Reihe neuer Züge bereichert worden: so hat man aus anderer Sage die Töchter Lots eingetragen, ferner hat ein Steingebilde am Toten Meere zu der Vorstellung von der zu Stein gewordenen Frau des Lot geführt, und eine Oase im Süden des Meeres hat noch den Stoff zu einem späteren Einsatz geliefert [4]).

So können wir also trotz der mancherlei Umwandelungen dieser beiden Erzählungen von Hebron und von Sodom noch sehen, daß diesen israelitischen Sagen Märchenstoffe internationaler Art zugrunde liegen. Sehr bedeutsam ist, daß dieser Nachweis gerade bei diesen Erzählungen, die in der Genesis zu den ältesten und ursprünglichsten gehören, möglich ist. Schon lange vor Israel hatten sich viele Geschlechter an solchen Geschichten erfreut und an ihnen sich eingeprägt, wie die höheren Mächte

1) Vgl. dazu oben S. 70.
2) Vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 206 f.
3) Vgl. ebenda S. 215 f. 4) I. Mose 19 17—22.

selber die Gastfreundschaft ehren und den Verstoß gegen diese edelste der Tugenden zu ahnden wissen.

Häufig ist mit diesem Märchenmotive das andere verbunden, daß die so freundlich bewirtete Gottheit dem Menschen einen Wunsch freistellt, wobei sich dann die Eigenart dessen, dem dieser eine, nie wiederkehrende Augenblick geschenkt wird, aufs beste darstellt: der eine äußert eine übereilte, törichte Bitte, der andre wünscht sich das, was zu seinem wahren Heile dient [1]). Daß auch dies Wunschmotiv der hebräischen Ueberlieferung bekannt gewesen ist, zeigt die Sage von Elisa und der Sunamitin [2]), wobei der Prophet an die Stelle des wandernden und einkehrenden Gottwesens getreten ist. Von ihr aufs beste bewirtet, sprach er zu seinem Diener Gehazi (IX, 3): **sprich doch 'zu dieser Sunamitin': du hast dir um uns so viel Mühe gemacht, was kann man für dich tun? kann man für dich beim Könige oder Feldhauptmann ein gutes Wort einlegen?** Sie aber (so von Gehazi befragt) **entgegnete: ich wohne** (sicher) **inmitten 'meiner Leute'.** Der Prophet denkt also zunächst nur an einen Wunsch, den er als einflußreicher Mann an hoher Stelle befürworten könnte, und sie schlägt ihn aus: dergleichen hat sie nicht nötig. Als Gehazi mit diesem Bescheid zurückkehrt, sagt der Prophet zu ihm, der sich damit nicht zufrieden gibt: **Was kann man denn für sie tun?** Der antwortet: **Aber sie hat ja keinen Sohn, und ihr Mann ist alt.** Sofort ist Elisas Beschluß gefaßt. **Er sprach: rufe sie. Er rief sie, und sie trat** (wiederum bescheiden) **an den Eingang der Tür** (des Zimmers). **Da sprach er: übers Jahr um diese Zeit wirst du einen Sohn herzen.** Sie aber (die solche Erfüllung ihres Herzenswunsches für ein zu großes Glück hielt, wehrte ab und) sprach: **nicht doch, Herr** (II), **belüge deine Magd nicht.** Aber übers Jahr war des Propheten Wort erfüllt. Hier wird also das Motiv so abgewandelt, daß das Weib in seiner rührenden Bescheidenheit keine Bitte äußert, aber ebendeshalb das Allerschönste, woran der Gottesmann selber zuerst nicht gedacht und was sie nicht erbeten hat, empfängt.

---

1) Reiche Literatur bei Bolte und Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. II S. 212 ff.

2) II. Könige 4 8 ff.

3) Die folgenden Worte sind Einsatz, aus V. 15 fälschlich heraufgekommen.

Was für eine liebenswürdige Variation, die ein gütiger, des weiblichen Herzens kundiger Mann gefunden haben muß!

Dasselbe Motiv tritt, aber ohne daß eine Bewirkung vorausgegangen ist, in der Sage von Salomos Gebet auf[1]). Als sich der König unmittelbar nach seiner Thronbesteigung und nach einem gewaltigen Opfer an heiliger Stätte zum Orakelschlaf niedergelegt hat, erscheint ihm Jahve im Traume und spricht zu ihm: bitte, was ich dir geben soll! Was mag ein König, der von der Gottheit ein solches Wort vernimmt, begehren? Langes Leben, Reichtum, den Untergang seiner Feinde? Aber Salomo wünscht sich nichts dergleichen! So jung er ist, so ernst ist er, von der Schwierigkeit seiner gewaltigen Herrscherpflichten erfüllt. Und so bittet er um ein verständiges Herz, ein so großes Volk gerecht zu regieren! Das aber ist ein Gott wohlgefälliger Wunsch, den dieser nicht nur in höchstem Grade erfüllt, sondern um dessentwillen er auch das Nichterbetene, Reichtum und Ehre und langes Leben, hinzufügt. So spricht der Sagenerzähler in diesem Königsgebete sein Ideal eines Herrschers aus; er tut es aber, indem er das altüberlieferte Märchenmotiv von dem freigestellten Wunsche aufnimmt.

Ein andersartiges Motiv erzählt von einem ganzen Schwarme von Geistern, die irgendeinem Menschen begegnet sind[2]). Als Jakob nach seinem Abschiede von Laban seines Weges zog, trafen Gottes-Engel auf ihn. Jakob aber sprach, sobald er sie sah: hier ist das Lager Gottes! Darum nannte er jene Stätte Machanaim (Lager)[3]). Möglich, daß der Erzähler, der diese kurze Bemerkung unter die Jakobgeschichten eingestellt hat, sie sich so zurechtlegte, das Engelheer habe den Patriarchen, der dem gefährlichen Zusammentreffen mit Esau entgegenging, der schützenden Nähe Gottes versichern sollen. Aber betrachtet man sie genauer, so erkennt man, daß sie ursprünglich diesen Zusammenhang nicht gehabt haben kann, sondern ganz vereinzelt dasteht — ebenso wie die mit ihr verwandte Penuelgeschichte oder wie die Erzählung von Mosis Ueberfall, und ferner, daß sie für die Gestalt des Patriarchen in keiner Weise bezeichnend ist. Es muß eine Ortsüberlieferung von Machanaim ge-

1) I. Könige 3, ff.

2) Aus dem modernen Märchen vgl. etwa J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil II S. 80, wo eine Frau, als sie über Land geht, auf Elfen trifft.

3) I. Mose 32, f.

wesen sein, die auf Jakob übertragen und an dieser Stelle der Jakobgeschichten eingefügt worden ist. Diese Erzählung berichtete von einem überirdischen Heere, das von einem „Lager" aus über das Land schweift, dem sterblichen Auge gewöhnlich unsichtbar bleibt, aber auch wohl einmal zufällig auf einen Menschen stößt, dem bei solchem Schauen freilich die Haare zu Berge stehen mögen. Solche „Vorstellung eines himmlischen Heeres, das am nächtlichen Himmel einherstürmt, ist wohl keinem unserer europäischen Völker fremd" [1]) — man erinnere sich an das „Wilde Heer" — und spielt in Israel eine gewisse Rolle; man hat das Sternenheer als „das Heer des Himmels" aufgefaßt [2]), aber auch Sturm, Regen, Gewitter und die Erscheinungen des Vulkans mag man von einem „wütenden Heer" abgeleitet haben; Jahve, der vom Sinai herkommt, wird von allen „Heiligen" begleitet [3]). Die Erzählung, wie sich dieses Heer von einem Menschen sehen läßt, ist mit den deutschen Märchen und Sagen von der Erscheinung des „wilden Heeres" zusammenzustellen [4]).

In gewisser Beziehung ähnlich, aber im Grunde doch verschieden ist das Motiv vom Engelheer in einer Prophetenlegende [5]). Die Aramäer haben vernommen, daß ihr gefährlichster Feind Elisa sich in Dothan befindet, und daher die Stadt in der Nacht durch eine starke Kriegsschar mit Rossen und Wagen umzingelt. Als nun der Diener des Gottesmannes am Morgen aufstand und heraustrat, da lag eine Kriegsschar mit Rossen und Wagen rings um die Stadt. Da sprach er 'I' zu ihm: wehe, Herr! was sollen wir nun tun? Aber er sprach: fürchte dich nicht! denn die mit uns sind, sind mehr, als die 'bei jenen' sind! Und Elisa legte Fürsprache ein und sprach: Jahve, tue ihm doch die Augen auf, daß er sehe! Da tat 'ihm' Jahve die Augen auf: da war der Berg voll von feurigen Rossen und Wagen rings um Elisa. Auch hier also ein Engelheer, das dem gewöhnlichen Auge unsichtbar bleibt, aber in besonderen Fällen gesehen werden kann,

1) Usener, Götternamen S. 42. 2) Vgl. oben S. 21.

3) V. Mose 33 2. Vgl. Greßmann, Anfänge Israels S. 173 zur Stelle. — Vgl. meinen Artikel „Zebaoth" in der Enzyklopädie „Religion in Geschichte und Gegenwart".

4) Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl. S. 768 ff.

5) II. Könige 6 15—17.

hier aber eines, das den Propheten ständig begleitet und ihm gegen seine Feinde zu Hilfe kommt; das Motiv des Engelheeres ist also hier legendarisch abgewandelt und ein Symbol des göttlichen Schutzes über seinen Auserwählten geworden. Das ursprünglich Märchenhafte tritt noch darin hervor, daß die Rosse und Wagen feurig sind, wie auch Elia von solchem Feuerwagen zum Himmel entrafft worden ist [1]). Solche feurige Art der Luftdämonen kann uns nach den sonstigen Zeugnissen über das Feuer- und Lichtwesen vieler Götter und Geister nicht befremden [2]).

In einigen der soeben besprochenen Erzählungen ist das übermenschliche Wesen dem Menschen feindlich gesinnt. Aehnliches hören wir auch in der Bileamerzählung, wo der Engel, das gezückte Schwert in der Hand, sich dem Gottesmann in den Weg stellt [3]). Der Text sagt: er trat ihm „als Satan", Widersacher, entgegen [4]).

Verwandt ist damit die Vorstellung von einem bösartigen Wesen, namens Satan, die uns besonders aus dem Prolog des Hiob bekannt ist. Ohne Ruhe und Rast überall auf Erden umherschweifend, belauert er die Menschen und versucht, sie in Sünden zu verstricken und ins Unglück zu stürzen. Seine Wirkungen sind unvorhergesehene, furchtbare Schicksalsschläge, und er selber ist der heimtückische, erbarmungslose Verderber. Die Unglücksfälle, die Hiob erlebt, zeigen uns, was für Geschichten man vom Satan erzählt hat [5]). Er hetzt etwa die räuberischen Söhne der Wüste auf, daß sie alles plündern und totschlagen, so daß der reiche Mann an einem Tage bettelarm wird. Oder er läßt Feuer vom Himmel fallen, das die Herden und Hirten zugleich verbrennt. Oder er sendet einen Sturmwind, der das Haus an den vier Ecken erfaßt und umwirft, so daß alles darinnen umkommt. Oder er schlägt den Menschen mit bösartiger Krankheit von seiner Fußsohle bis an den Scheitel. Diese Gestalt, die vielleicht babylonischen Ursprungs ist, mag ursprünglich ihr wildes Spiel für sich selber getrieben haben, bis sie die Jahvereligion in den Dienst dieses Gottes gestellt hat. Im Hiobbuche sowie im Buche Sacharia [6]) ist die Märchengestalt ins Mythologische erhoben: da ist Satan der böse Ankläger geworden, der die

1) II. Könige 2_{11}. 2) Vgl. Greßmann, Mose S. 28 f.
3) IV. Mose 22_{26} f. 4) V. 22. 5) Hiob 1_{13-18} 2_{7}.
6) Sacharia 3_{1} ff.

Menschen vor Gottes Gericht verklagt, und der — so schildert ihn Hiob — vor Gott mit erscheint, wenn dieser mit den „Gottessöhnen" zusammen Hof hält. Aber das Hauptmotiv des Prologes, die Wette zwischen Jahve und Satan, ob Hiob wohl „umsonst gottesfürchtig" sei und ob er an seiner Frömmigkeit festhalte, auch wenn ihm aller Lohn seiner bisherigen Tugend, sein ganzes, reiches Glück genommen werde, wenn er alles bis auf das nackte Leben verliere, diese Wette klingt doch so, wie wenn sie ursprünglich nicht zwischen einem Diener und seinem hoch über ihm stehenden Herrn, sondern vielmehr zwischen Gleichstehenden abgeschlossen worden sei. Dafür spricht auch, daß Jahve und Satan in der gegenwärtigen Erzählung ohne Beachtung des unermeßlichen Abstandes zwischen einander reden; Jahve sagt: du hast mich verführt, ihn ohne Grund zu verderben [1]); und Satan: Haut um Haut; alles, was der Mensch hat, gibt er für sein Leben. Aber recke deine Hand aus und taste sein Bein und Fleisch an; so wird er dir ins Antlitz 'fluchen'! [2]) Solche Worte sind gewiß viel besser zu verstehen, wenn sie etwa zwischen dem Schutzgott und dem bösen Dämon des Menschen gewechselt werden; der Dichter des Hiob mag sie dann aufgenommen haben, weil er so Satans Frechheit, die sich solche unehrerbietige Sprache gegen den Höchsten erlaubt, schildern konnte. Auch hier mag also ein altes Märchen zugrunde liegen.

Eine andere dämonische Figur des Buches Sacharia ist die Bosheit im Scheffelmaß [3]). Da trat der Engel, der mit mir sprach (aus dem Dunkel der Nacht) hervor und sprach zu mir: hebe deine Augen (aus der Erstarrung erwachend) auf und siehe' den Scheffel' da, der hervortritt! Und ich sprach: was ist das? 'IV' Er sprach: das ist 'ihre Missetat' im ganzen Lande. Da hob sich eine Bleiplatte auf, und 'es erschien' ein Weib, das mitten im Scheffel saß. Und er sprach: das ist die Bosheit, und warf den Bleiverschluß auf seine Oeffnung. Und ich erhob meine Augen und sah: es traten zwei Weiber hervor, in deren Flügeln der Sturm wehte; sie hatten (gewaltige) Flügel wie Storchflügel. Die hoben den Scheffel zwischen Himmel und Erde empor. Ich aber sprach zu dem Engel, der mit mir redete: wohin bringen diese den Scheffel? Er

1) Hiob 2_3. 2) Hiob 2_4 f. 3) Sacharia 5_{5-11}.

sprach zu mir: sie wollen ihr ein Haus bauen im Lande Schinar (Babylonien) 'ו' und 'lassen sie' dort nieder an ihrer Stätte. Sacharia verbindet in diesem seltsam-barocken Gesicht nach seiner Art einen ziemlich nüchternen, verständigen Sinn und eine phantastische, der Welt der Märchen und Mythen entnommene Einkleidung. Der Sinn ist, daß die Bosheit des Landes fortgeschafft und nach Babylonien hingebracht werden soll, denn dort ist sie zu Hause; aber die Einkleidung ist wunderlich genug und benutzt Gestalten und Begebenheiten des Märchens. Dahin gehört vor allem das dämonische Weib, das beim Propheten die Bosheit darstellt, das in einem sehr groß zu denkenden Scheffelmaß sitzt und durch einen schweren Bleideckel dort eingeschlossen gehalten wird [1]). Eine solche Gestalt erinnert etwa an den in eine Flasche gebannten Geist des Märchens, der, sobald man den Verschluß öffnet, herauskommt [2]); oder man denke an den Schlauch des Aeolus, der die Winde festhält [3]), oder an die Büchse der Pandora und der Psyche, schließlich auch an die Geister, die nach der Offenbarung Johannes in der Unterwelt durch einen Stein verschlossen sind [4]). Bekannt ist auch die sich in verschiedenen Mythologien wiederholende Vorstellung, daß die Ungeheuer der Zukunft gegenwärtig von göttlichen Mächten gefesselt sind und am Ende der Dinge loskommen sollen [5]). Ein Märchenmotiv ist es ferner, daß übermenschliche Weiber mit ungeheuren Flügeln den eingeschlossenen Dämon in ein fernes Land bringen. Von solchen Geisterreisen durch die Luft reden die Geschichten in „Tausend und Einer Nacht" [6]); und auch Hesekiel erzählt, daß er einmal von einem feurigen Geiste an seinen Locken erfaßt und zwischen Himmel und Erde von Babylonien nach Jerusalem getragen worden sei [7]). Daß in alledem ein

1) Das Märchenhafte dieser Gestalt hat Marti, Dodekapropheton S. 418 erkannt.

2) Vgl. Grimms Märchen Nr. 99 „Der Geist im Glase", sowie das von Bolte und Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. II S. 414 ff. gesammelte Material; bei Aarne, Märchentypen Nr. 331. 3) Odyssee X 19 ff.

4) Offenbarung Johannes 9 1 ff. 5) Literatur bei Martin Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 58 A. 3.

6) Vgl. die Uebersetzung von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. I S. 291. 295; Bd. II S. 197; Bd. III S. 28. 103 u. a.

7) Hesekiel 8 3 f. 11 24. Vgl. auch die Geschichte vom Drachen zu Babel 86. 89.

nicht zur Jahvereligion gehöriger fremder Stoff einwirkt, erkennt man schon daran, daß darin überirdische Wesen *weiblichen* Geschlechts auftreten, gegen die der jüdische Monotheismus sonst eine besonders starke Abneigung besessen hat.

Schließlich sei noch die evangelische Geschichte von den *Säuen zu Gadara* (Gerasa) erwähnt[1]), die ganz wie ein nicht ohne Humor erdichtetes Zaubermärchen klingt und die mit dem geschichtlichen Jesus sicherlich nichts gemein hat[2]). Ein großer Dämonenbeschwörer hat eine Anzahl besonders ungestümer Dämonen, die sich bisher in einem unglücklichen Menschen befunden haben, fest in seiner Hand. Schon haben sie ihm ihren Namen nennen müssen und sich ihm dadurch auf Gnade und Ungnade ergeben[3]). Nur einen Wunsch haben sie: wenn sie jetzt ihre vormalige Stätte verlassen müssen, so möchten sie nicht gern in den Abgrund fahren[4]): diese, ihre eigentliche Heimat, ist selbst für Dämonen unwirtlich und grausig; dort weilen zu müssen, würde ihnen eine Qual sein[5]); viel lieber möchten sie auf Erden[6]) bleiben und hier nach ihrer Art in Menschen oder Tiere eingehen. So bitten sie, in eine große Schweineherde, die zufällig in der Nähe auf dem Berge weidet, fahren zu dürfen. In solchen unreinen Tieren fühlen sie sich wohl, wie auch unter den Gräbern[7]), auf den Bergen[8]) und in der Wüste[9]). Der Beschwörer erlaubt es ihnen gnädig. Aber die Sache geht anders aus, als sie gedacht haben. Kaum fühlen die Tiere die dämonische Besessenheit, so stürzt sich die ganze Herde in wilder Erregung den Abhang hinab in den See, wo sie ertrinken muß. Der unausgesprochene Gedanke ist dabei, daß die bösen Geister so auf Erden heimatlos geworden sind und nun doch in den Abgrund hinab müssen. In der Uebertragung auf Jesus ist diese scherzhafte Pointe[10]) zurückgetreten; dagegen wird die Hilfe, die Jesus dem Besessenen bringt, bei Markus und Lukas ausführlich dargestellt: daher die Schilderung seines unbändigen Benehmens

1) Markus 5_1 ff., Matthäus 8_{28} ff., Lukas 8_{26} ff.

2) Vgl. J. Weiß-Bousset in den „Schriften des Neuen Testaments" 3. Aufl. Bd. I S. 120; Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 41 f.

3) Vgl. dazu oben S. 70 f. 4) Lukas 8 31.

5) Matthäus 8 29. 6) Markus 5_{10}, nicht: „aus dem Lande".

7) Lukas 8_{27}. 8) Markus 5_5. 9) Lukas 8_{29}.

10) Vgl. Holtzmann zur Stelle.

im Anfang und anderseits seines gesitteten Verhaltens und seines Glaubens am Schluß der Geschichte. Im übrigen mag die Erzählung nicht viel verändert worden sein und auch die Bitte der Umwohner, die sich auch in dem kurzen Text des Matthäus findet, der unheimliche Beschwörer möge ihr Gebiet verlassen, könnte zum älteren Stoff gehören. Wir werden das ursprüngliche Zaubermärchen zu den Märchen „vom geprellten Teufel" stellen [1]).

Außer solchen Dämonen gibt es im Glauben primitiver Völker noch dämonische Tiere, von denen wir schon die gewitzigte und bösartige Paradieseschlange erwähnt haben [2]). Solche Tiere sind auch ursprünglich die „Saraphen", die als geflügelte Schlangen und als Ungeheuer der Wüste gedacht werden [3]); man erzählt von ihnen, daß sie einst die Israeliten auf dem Wüstenzuge mit ihren bösen Bissen verwundeten, bis Moses durch einen Sympathiezauber, d. h. durch die Errichtung eines Saraphenbildes, das Volk heilte [4]). Da diese Geschichte von dem in Jerusalem bis auf Hiskia verehrten Saraphenbilde [5]) erzählt gewesen zu sein scheint, ist sie also zu einer „ätiologischen Sage" geworden. Später sind die Saraphen in Jahves Nähe [6]), zunächst gewiß als seine Wächter, gestellt worden und erscheinen im Judentum als Engelwesen.

Aehnlich ist es den Keruben ergangen, einst mischgestalteten Ungeheuern, die das Heiligtum bewachen [7]) oder die Gottheit tragen [8]): der alte Orient stellt solche Thronträger nicht selten dar [9]); in dieser Obliegenheit sind sie an der Lade Jahves angebracht, der daher den Namen „der auf den Keruben Thronende" führt [10]); Hesekiel [11]) hat im „Wagengesicht" vier solcher Wesen, phantastisch ausgestaltet, als Thronträger des Gottes, der sich von ihnen überallhin fahren läßt, geschildert. Später gelten sie mit den Saraphen zusammen, mit denen sie

1) Wünsche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel 1905.
2) Vgl. S. 31. 3) Jesaia 30_6.
4) IV. Mose 21_6 ff. Vgl. Greßmann, Mose S. 284 ff.
5) II. Könige 18_4. 6) Jesaia 6_2.
7) I. Mose 3_{24}, II. 37_7 ff., I. Könige 6_{23} ff. 8) Psalm 18_{11}.
9) Vgl. die Abbildungen in Riehms Handwörterbuch, Artikel Sanherib und Sargon, in Guthes Bibelwörterbuch S. 67 und in Greßmanns Altorientalischen Texten und Bildern Bd. II Abb. 91. 92. 270.
10) I. Samuelis 4_4, II. 6_2. 11) Hesekiel 1_4 ff.

ursprünglich keine Gemeinschaft haben, als höchste Engelmächte. Als Märchengestalt treten sie nur in der Paradiesesgeschichte auf, wo sie am Schluß vor den Garten gestellt werden, um den Menschen ferne zu halten [1]).

Die Einöden dachte man sich von tanzenden Satyrn [2]), die Quellen etwa von Drachen [3]) belebt, von denen aber keine Erzählungen erhalten sind. Im Grunde des Meeres stellte man sich eine furchtbar-bissige Schlange vor [4]), und von diesem Meeresdrachen hat man auch eine Geschichte erzählt, wie er einst von der Gottheit gebändigt worden ist; von diesen Erzählungen aber wird besser bei Gelegenheit des Mythus gesprochen [5]).

Schließlich sei noch an die mancherlei Fabelwesen der Offenbarung Johannes erinnert: an den siebenköpfigen Drachen [6]), die höllischen Heuschrecken mit ihren Pferdeleibern, Menschengesichtern, Löwenzähnen und Skorpionschwänzen, deren König der Engel des Abgrunds ist [7]); ferner an die mit ihnen zusammengenannten dämonischen Reiterheere, deren Pferde Löwenhäupter haben und daraus Feuer, Rauch und Schwefel speien [8]). Alle diese Wesen haben durchaus märchenhafte Art an sich; noch das Märchen der Gegenwart redet von solchen mehrköpfigen Ungeheuern [9]) und mischgestalteten Wesen [10]). Sodann kommen in Betracht die drei unreinen Geister, die in Froschgestalt aus dem Rachen des Drachen, des „Tieres" und des „Lügenpropheten" hervorgehen und die Könige der Welt zum Kriege sammeln [11]); man erinnere sich dabei des Mädchens im deutschen Märchen, dem bei jedem Wort eine Kröte aus dem Munde springt [12]).

1) I. Mose 3_{24}. 2) Jesaia 13_{21} 34_{14}.
3) Vgl. den Namen „Drachenquelle" Nehemia 2_{13}. 4) Amos 9_3.
5) Vgl. das Religionsgeschichtliche Volksbuch „Mythus im Alten Testament". 6) Offenbarung Johannes 12_3.
7) Offenbarung Johannes 9_{3-11}.
8) Offenbarung Johannes 9_{16-19}.
9) Mehrköpfige Ungeheuer findet man z. B. bei J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil II S. 23. 55 f.; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Neue Folge S. 195 u. a.
10) Zu den mischgestalteten Wesen vgl. E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 42 (halb Schlange, halb Mensch); Fr. Kreutzwald, Ehstnische Märchen S. 241 (Leib ein Ochs, Beine wie Frosch) usw.
11) Offenbarung Johannes 16_{13} f.
12) Vgl. „Die drei Männlein im Walde", bei Grimm Nr. 13.

Zu den übermenſchlichen Mächten, die im Märchen auftreten, gehören auch die Geiſter der Toten. Auch im Alten Teſtament gibt es eine Erzählung von einem wiederkehrenden Toten, der den Lebenden Orakel verkündet; es iſt die ſchaurig-großartige Erzählung von der Hexe von Endor, die wir aber, da ſie ganz mit geſchichtlichen Erinnerungen verwoben iſt, lieber eine Sage nennen würden.

Der Prophet Jeremia hat in einem ſeiner ſchönſten Gedichte eine ähnliche Volksvorſtellung benutzt. Da hört er die Stimme der Stammutter Rahel, die wieder ans Tageslicht gekommen iſt, weil ſie im Grabe die Botſchaft vom Tode all ihrer Kinder gehört hat, und die jetzt bitterlich über die Dahingerafften weint.

Eine Stimme wird in Rama laut,
Klagen, bitterlich Weinen!
Rahel beweint ihre Kinder,
nimmt keinen Troſt an, 'denn' 'ſie ſind nicht mehr' [1]).

Das Motiv von der Mutter, die noch im Grabe am Geſchick ihres Kindes teilnimmt, iſt uns auch aus dem deutſchen Märchen bekannt [2]).

Beſonders deutlich aber und in ſchönſter Form tritt uns ein ſolches Märchen, das von einem Totengeiſte handelt, in der Tobialegende entgegen. Der Inhalt dieſer Erzählung iſt in ihrer vorliegenden Geſtalt, daß ein jüdiſcher Mann namens Tobit ſeine Frömmigkeit beſonders dadurch bewährt, daß er die Leichname von Volksgenoſſen, die, von den Heiden erſchlagen, unbeſtattet umherliegen, ehrlich begräbt. Durch dies fromme Tun aber geriet er in das tiefſte Unglück: er zog ſich den Zorn des fremden Königs zu und verlor ſein Vermögen; ja, ſchließlich kam er ſogar, nach einem ſolchen Begräbnis draußen ſchlafend, um ſein Augenlicht. Soweit von Tobits Gerechtigkeit und Prüfung; nunmehr von der Belohnung Gottes. Als er ſpäter ſeinen Sohn Tobia zum Einziehen alter Schulden nach Medien ſendet, dingt er ſich für ihn einen Reiſegefährten, der in Wirklichkeit der Engel Raphael iſt; ihn hat der Höchſte herniedergeſandt, um Tobit zu helfen. Auf der Reiſe gelingt es dem Engel, für Tobia eine reiche Braut zu gewinnen, nachdem er ſie von einem

1) Jeremia 31_{15} f.
2) Vgl. das deutſche Märchen „Aſchenputtel", bei Grimm Nr. 21.

Dämon, der sie liebte, befreit hatte [1]). Ja, bei der schließlichen Rückkehr vermag er es sogar, die Augen des Alten durch Berührung mit einer Fischleber zu heilen. Als ihm nun Vater und Sohn aus Dankbarkeit die Hälfte des ganzen Vermögens anbieten, enthüllt er sich als Engel und verschwindet. Zuvor aber spricht er noch den Grundgedanken des Ganzen aus: Gott hat seinen Engel gesandt, um den bewährten Gerechten für die Frömmigkeit, mit der er die Leichen bestattet hat, zu belohnen [2]). — Nun gibt es ein in vielen Gestaltungen vorhandenes Märchen, das besonders aus Andersens Erzählung „Der Reisekamerad" bekannt ist und das eine sehr ähnliche Geschichte enthält [3]). Dieser Märchentypus berichtet, daß ein Mann einstmals eine Leiche von der Mißhandlung mit Einsatz einer großen Geldsumme loskaufte, später aber — so berichten einige der Abwandelungen [4]), besonders ein armenisches Märchen — mit Hilfe eines neugeworbenen Dieners ein reiches Mädchen, das von einem Geiste geliebt wurde und dadurch schon mehrere Männer verloren hatte, von diesem erlöste und zum Weibe gewann; zum Schluß aber verrät der Diener, wer er in Wahrheit ist: er ist jener Tote, dessen Leiche er einst errettet hat. Die Aehnlichkeit beider Stoffe springt sofort in die Augen: beide Male handelt es sich um zwei Begebenheiten, die zeitlich auseinanderliegen, aber sich wie Ursache und Wirkung verhalten: die Frömmigkeit, die der Held im ersten Teil zeigt, bekommt im zweiten ihren Lohn. Die Frömmigkeit besteht darin, daß der Held einen Toten — in der Tobiaerzählung mehrere Tote — ehrlich bestattet und dafür Hab und Gut einsetzt. Der Lohn aber ist dann, daß er eine reiche Braut durch überirdische Hilfe gewinnt: ein Geist — bei Tobia ein Engel — erscheint ihm unbekannt, verdingt sich ihm zum Diener und hilft ihm alle Fährlichkeiten überwin-

1) Ueber dieses Zwischenstück vgl. S. 74.

2) Tobias 12_{12-14}.

3) Zuerst hat Simrock i. J. 1856 Märchen und Sagen dieses Typus zusammengestellt; sodann R. Köhler, Kleinere Schriften Bd. I S. 5 ff. 21 ff. 424 ff. 441 ff.; sodann Gordon Hall Gerould, The grateful Dead 1908: über 100 Varianten, und Huet, Le conte du mort reconnaissant et le livre de Tobie, Revue de l'histoire des religions Jahrgang 71, 1915 S. 1 ff.; bei Aarne, Märchentypen Nr 505—508. Vgl. Thimme S. 42.

4) Gordon Hall Gerould, a. a. O. S. 45 f. 73 f. kennt dafür 24 Varianten.

den. Und zu dieser Verwandtschaft der Erzählungen im ganzen Aufriß kommen noch allerlei kleinere Züge, welche die Tobiageschichte mit einigen der Rezensionen gemeinsam hat; dahin gehört, daß der Held, dem das übermenschliche Wesen beisteht, jung und unerfahren ist und als Kaufmann gedacht wird, daß der Geist ihn auf einer Reise begleitet, daß er ihm bereits auf diesem Wege die Mittel verschafft, die später helfen sollen, daß er ihn in einer Lebensgefahr errettet (wie der Engel den Tobia, als ihn der Fisch am Tigris verschlingen will), daß der blinde Vater des Helden durch Zauberkünste geheilt wird, ja, auch dies, daß dem als Diener erscheinenden Geiste die Hälfte des eingebrachten Vermögens als Lohn geschenkt werden soll [1]). Demnach läßt es sich nicht bezweifeln, daß die Erzählung von Tobia eine Abwandelung dieses so vielfach überlieferten Märchenstoffes ist, der offenbar vom Morgenlande ins Abendland gewandert ist [2]), noch heutzutage als Volksüberlieferung besteht und ebenhier in der Bibel zum ersten Male bezeugt ist: also ein eindrucksvolles Beispiel für ein Wandermärchen in der Bibel. — Nun weicht freilich die Tobiageschichte von den meisten der anderen Rezensionen in dem Hauptpunkte ab, daß es in der jüdischen Erzählung ein Engel Gottes, in den anderen aber ein Totengeist ist, der dem Helden hilft und das Weib entzaubert [3]). Welche der beiden Abwandelungen hat das Ursprüngliche? Um eine solche Frage zu entscheiden, muß man sich in die Komposition des Ganzen hineindenken und festzustellen suchen, in welcher Variante der Grundgedanke klarer hervortritt. Dieser Grundgedanke aber ist, daß die fromme Tat der Totenbestattung belohnt wird: dem Totenbestatter hilft die überirdische Macht bei der Entzauberung der Braut. Dieser Gedanke aber wird viel deutlicher dann ausgesprochen, wenn es der Tote selber ist, der als Geist seinem Bestatter dankbar zur Hilfe kommt; und der für einen solchen Totengeist bezeichnende Lohn ist, daß er zu entzaubern hilft; denn die Toten verstehen sich

1) Vgl. M. Plath, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 74, 1901 S. 407 f.

2) Vgl. Gordon Hall Gerould, a. a. O. S. 167.

3) Der Engel findet sich an dieser Stelle auch in modernen Gegenstücken, vgl. Reinhold Köhler, Kleinere Schriften Bd. I S. 424. 442; Gordon Hall Gerold, a. a. O. S. 49 f. 54. 58.

auf Zauberei. Demnach enthalten die von dem Totengeist redenden Rezensionen hierin das Ursprüngliche. Und auch der Grund der jüdischen Umbildung ist klar: das Judentum ist so entschieden monotheistisch gestimmt, daß es die Vorstellung nicht erträgt, der Tote selbst habe geholfen. Tote sind tot und bleiben tot! Hilfe kommt allein von dem lebendigen Gott, der seinen Engel sendet, wo er lohnen will! Demnach setzte das Judentum in diese Geschichte für den Totengeist den Engel Gottes ein, wobei freilich die bisherige schöne Einheitlichkeit der beiden Teile der Erzählung verloren ging. So läßt sich also an dieser Geschichte zugleich zeigen, wie der Monotheismus eine heidnische Erzählung umgeprägt hat. — Daß diese Erzählung, die im Osten spielt, den Juden von den Persern zugekommen ist, ist aus dem persischen Namen des Dämons Asmodaios [1]) zu erkennen. Für den Märchenforscher aber ist bedeutsam, daß das Märchen Andersens vom Reisekameraden in dem besprochenen wichtigsten Zuge eine ältere Form zeigt als die biblische Legende, die um zwei Jahrtausende älter ist.

7. Riesenmärchen.

Unter den übermenschlichen Gestalten spielen in den Märchen vieler Völker die Riesen eine besondere Rolle [2]). Auch im Alten Testament haben wir von derartigen Erzählungen einige Spuren. Solche Riesen sind so groß, daß sich gewöhnliche Menschen ihnen gegenüber nur wie Heuschrecken vorkommen [3]); Typus eines Riesen ist der Goliath der Sage: er ist sechs Ellen und eine Spanne hoch, sein Panzer ist 5000 Sekel schwer, sein 'Speerschaft' ist so lang wie ein Weberbaum und hat eine Spitze, die 600 Sekel wiegt [4]). Ein Mann dieser Art kann mit einem Eselskinnbacken 1000 Mann erschlagen [5]) und ein ganzes Stadttor mit Pfosten und Flügeln auf den Rücken nehmen [6]). Als Riesen mag man sich etwa den bekannten Nimrod vorstellen, von dem die Redensart umging ein Jagdheld vor Jahve wie Nimrod [7]) und dem man die Gestalten des griechischen Orion

1) Vgl. S. 74.

2) Ueber Riesensagen im Alten Testament vgl. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie S. 80 f.

3) IV. Mose 13 $_{33}$. 4) I. Samuelis 17 $_{4}$ ff.

5) Richter 15 $_{15}$. 6) Richter 16 $_{3}$. 7) I. Mose 10 $_{9}$.

und des deutschen Jägers am Himmel vergleichen kann; oder man dachte sie sich als gewaltige Kämpfer der Urzeit. Besonders viel muß man in Israel einst von den nephilim gesprochen haben, riesigen, streitbaren Recken, wie etwa den Titanen oder Giganten der Griechen: **das sind die Helden der Urzeit, die hochberühmten,** so wird uns in einem kurzen Bruchstück der Genesis erklärt [1]), das einmal die Einleitung zu allerlei Erzählungen von Taten der nephilim gewesen sein mag und ihren Ursprung in mythologischer Weise aus der Mischung von Gottessöhnen mit schönen Menschentöchtern erklärte. Man nahm an, daß solche Kriegsrecken, als sie starben, in vollem Schmuck ihrer Waffen begraben worden seien; vielleicht, daß alte Lieder davon erzählten; sie sind es,

die zur Unterwelt fuhren — in voller Rüstung,
denen man die Schwerter — unters Haupt gelegt,
denen man die Gebeine — 'mit den Schilden' 'gedeckt'[2]) [3]).

Im deutschen Märchen gelten die Riesen als täppisch und dumm [4]), so daß es dem schwachen Menschlein gelingen kann, mit seiner überlegenen List den Gewaltigen zu bezwingen [5]). Derartiges mag auch die hebräische Ueberlieferung behauptet haben; die Erzählung von Goliath, der von dem Knaben David mit einem Schleuderstein überwunden wird [6]), wird der Nachhall eines Riesenmärchens sein. Auch sonst haben sich in altisraelitischer Zeit Riesenerzählungen an geschichtliche Personen oder Situationen angeschlossen [7]). Bei dem alten König Og von Basan, dem sagenhaften israelitischen Vorkämpfer Simson und dem philistäischen Recken Goliath klingen Riesenmärchen nach. Von König Og hat man in geschichtlicher Zeit noch das Bette gezeigt: es war neun Ellen lang und vier breit [8]). Auch mit der Erinnerung an vormalige Geschlechter und Völker Kanaans hat sich das Riesenmärchen verbunden, so daß man von ganzen Riesenvölkern sprach: den Rephaim (ursprünglich Totengeistern), den Enaksöhnen und den Emim [9]); die Amoriter — so sagt Amos [10])

1) I. Mose 6_{1-4}.
2) wattehi massekatham? 3) Hesekiel 32_{27}.
4) Thimme S. 110. 5) Thimme S. 111. 6) I. Samuelis 17.
7) I. Samuelis 21_{16} ff. Beispiele aus griechischer Ueberlieferung bei Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels S. 81. 8) V. Mose 3_{11}. 9) IV. Mose 13_{33}, V. 2_{10} ff. 10) Amos 2_{9}.

— waren groß wie die Zedern und stark wie die Eichen [1]). Babylonisch-assyrische Ueberlieferung, die allerdings aus den Keilschriften bisher noch nicht hat festgestellt werden können, fließt mit ein, wenn man den ersten König Babyloniens, den Gründer der assyrischen Städte, vielleicht auch für einen Riesen erklärte [2]). In der spätjüdischen Zeit hat man den damals in derselben Gestalt wie uns vorliegenden Bibeltext mit phantastischen Stoffen bereichert und durch allerlei Grübeleien weitergeführt und dabei offenbar besonderen Wert darauf gelegt, daß der Erzählung von der Geburt der nephilim die Sage von dem furchtbaren Untergang alles Fleisches in der Sintflut folgte. Aber was man nun im einzelnen von den nephilim sagt, zeigt, daß damals zugleich wie so manche andere Märchen und Mythen auch die Riesenmärchen wieder aufgelebt waren. Da wird von ihrer Empörung gegen die Gottheit gesprochen:

er verzieh nicht den Fürsten der Urzeit,
die sich ob ihrer Riesenkraft empörten [3]).

Hier scheint also eine Ueberlieferung wie die griechische vom Titanenkampfe im Hintergrunde zu stehen [4]). Und ganz altertümlich klingt es auch, wenn das Buch Baruch [5]) in ihnen besondere Beispiele der Unvernunft sieht, die ebendarum zugrunde gehen mußten.

Einst [6]) wurden die Riesen geboren,
die vor Zeiten berühmten,
die hohen Wuchses geworden,
kundig des Krieges.
Nicht diese hat Gott sich erwählt
noch ihnen den Weg zur Einsicht verliehen;
so kamen sie in Unvernunft um
und gingen wegen ihrer Torheit zugrunde.

Diese Riesen sind einst, so mag der Verfasser es vernommen haben, trotz ihres gewaltigen Heldentums an ihrer eigenen

1) Der Riese in Sindbads dritter Reise („Tausend und Eine Nacht", übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. I S. 367) ist „groß wie ein Palmbaum". Vgl. auch P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 244, wo ein Riese „baumhoch" ist.

2) I. Mose 10 8 ff. 3) Jesus Sirach 16 7.

4) Vgl. auch III. Makkabäer 2 4, Weisheit Salomonis 14 6.

5) Baruch 3 26—28. 6) ἐκεῖ=hebr. šâm.

Torheit gescheitert: sie haben sich in ihrem unvernünftigen Toben und Wüten selber das Grab gegraben. Darin mögen wir einen letzten Nachklang davon erkennen, daß man sich einst die Riesen als Personifikationen der ungeschlachten, sich selbst zerstörenden Naturmächte vorgestellt hatte [1]).

Schließlich wird man vor Zeiten auf solche Titanen, die mit Riesenschritten von Bergen zu Bergen hinüberschreiten, die Redensart geprägt haben: **er tritt auf die Höhen der Erde**, was die israelitischen Dichter dann von Jahve aussagen [2]) — wie man denn auch babylonische [3]) oder hethitische [4]) Götter so abgebildet sieht — oder auf das über seine Feinde triumphierende Israel übertragen [5]). Im Märchen schreitet etwa der Menschenfresser mit seinen Sieben-Meilen-Stiefeln über Berge und Täler [6]). Und wie ein prahlerischer Riese redet beim Propheten der siegestrunkene Assyrer:

ich trete aus mit der Sohle meiner Füße
alle Ströme Aegyptens [7]).

8. Zaubermärchen.

Die eigentlich praktische *Religion der Märchen* ist, wie jeder Kenner dieser urwüchsigen Erzählungen weiß, die *Zauberei*, d. h. der Versuch des Menschen, durch gewisse geheimnisvolle Handlungen die höheren Mächte zu seinem eigenen Vorteil zu lenken. Nun hat die israelitische Religion von jeher und besonders auf ihrer Höhe die von altersher auch in diesem Volke ansässige und vom Ausland immer wieder zuströmende [8]) Zauberei mit ihrem Gotteszwange und ihrem ganzen, unheimlichen, sich im Dunkeln verbergenden Treiben grundsätzlich abgelehnt [9]): der Typus des Zauberers in der israelitischen

1) Vgl. Thimme S. 112. Zur Riesenüberlieferung in spätjüdischer Zeit vgl. auch Aethiopischen Henoch 15. 2) Amos 4 13, Micha 1 3.
3) Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder Bd. II Abb. 12. 13.
4) Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter S. 49 Abb. 40.
5) V. Mose 32 13 33 29, Jesaia 58 14.
6) Vgl. P. Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm S. 131.
7) Jesaia 37 25. 8) Jesaia 2 6.
9) Vgl. II. Mose 22 17, III. 20 27, V. 18 10, I. Samuelis 15 23, II. 28 3, II. Könige 21 6. 17 Jesaia 8 19 u. a.

Sage ist Bileam, ein Nichtisraelit [1]). Aber diese gegensätzliche Stellung ist nicht dadurch veranlaßt, daß man die Wirksamkeit solcher geheimen Künste bezweifelte, sondern vielmehr dadurch, daß man von Jahve allein Hilfe in allen Nöten begehrte. Darum hat unter der Decke der höheren Religion dennoch einzelnes, was seinem Wesen nach zur Zauberei gehört, weiter leben können. Auch Zaubermärchen haben sich in Israel in gewissen Resten gehalten, wenn sie sich auch gefallen lassen mußten, auf israelitische Gottesmänner, besonders auf Mose und Elia, übertragen zu werden und so zur Verherrlichung des wahren Gottes und seiner Gesandten zu dienen [2]).

Die Zauberkraft haftet nach uraltem Glauben besonders dem Leibe des Zauberers selber an. So erzählt man denn auch in Israel von Elia, er habe sich mit eigenem Körper über den toten Sohn der Witwe von Sarepta dreimal gestreckt und ihn so zum Leben zurückgeführt [3]). Noch deutlicher tritt das Zauberhafte bei der verwandten Sage von Elisa hervor, der sich bei ähnlichem Anlaß siebenmal über den Knaben legte, Mund auf Mund, Augen auf Augen, Hände auf Hände [4]). Totenerweckungen sind in den heidnischen Zaubermärchen sehr häufig [5]). An den heidnischen Zauberer erinnert dabei vor allem auch dies, daß das Wunder im Verborgenen geschehen muß: der Prophet schließt vorher die Tür des Gemaches [6]). Ebenso wiederholt sich das Auflegen des Gottesmannes auf die Körperteile des Knaben im Babylonischen [7]). — Oder der Gottesmann vollbringt das Wunder mit seiner Hand, dem Hauptträger der geheimen Kraft des Zauberers. Mose reckt — so erzählt eine Rezension der Auszugsgeschichte — seinen Arm über das Meer, daß es auseinandertritt, und läßt es, als Israel

1) IV. Mose 22 ff.

2) Vgl. B. Duhm, Israels Propheten S. 84.

3) I. Könige 17 $_{21}$.

4) II. Könige 4 $_{4}$ f. In Vers 35 b ist „bis zu sieben Male" voranzustellen.

5) Thimme S. 80. Vgl. z. B. die Erzählung von Apollonius von Tyana (IV 45), ein Seitenstück zu der evangelischen Erzählung vom Jüngling zu Nain, Lukas 7 $_{11}$ ff.

6) II. Könige 4 $_{33}$ vgl. 4 $_{2}$.

7) Vgl. S. Daiches, Orientalistische Literaturzeitung Jahrg. XI, 1908 Sp. 492 f.; A. Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels S. 83; Weinreich, Antike Heilungswunder S. 47 A. 3, S. 48. 67 ff.

hindurch ist, mit ausgestreckter Hand wieder zusammenfließen [1]). Hebt er sie zum Himmel empor, so fällt Hagel hernieder [2]). Er reckt sie über das Land, und Heuschrecken kommen [3]), usw. — Oder der Gottesmann überträgt seine Kraft auf einen andern, indem er dessen Hand mit der eigenen ergreift. So erzählt die Elisageschichte, die davon berichtet, wie dieser Prophet seinem Volke noch sterbend Siege über die Aramäer hinterlassen hat: der König muß auf seine Anweisung einen Pfeil durch das Fenster nach Osten schießen, während er selber seine Hände auf die des Herrschers legt und dazu das Zauberwort spricht:

Pfeil des Sieges von Jahve,
Pfeil des Sieges über Aram!

Dann aber heißt er den König mit den übrigen Pfeilen die Erde schlagen; der Gedanke ist dabei, so oft er den Boden treffe, so viel Siege werde er davontragen [4]). Also eine echte Zaubergeschichte!

Eine besondere Wirkungskraft hat in den Zaubermärchen vieler Völker der Hauch aus dem Munde des Zauberers, wodurch ein Teil seiner geheimnisvollen Kraft auf den zu Bezaubernden übergeht. Durch solches Anhauchen kann der Gottesmann töten oder schlagen [5]). So heißt es auch in Israel von dem Messias, auf dem Jahves „Geist" ruhen wird, in einem prophetischen Stücke [6]):

Er schlägt 'den Frevler' durch den Stab seines Mundes,
und durch seiner Lippen Hauch tötet er den Gottlosen;

d. h. er braucht nur zu hauchen, so windet sich der andere schon unter unsichtbaren Schlägen [7]) oder stürzt gar entseelt zu Boden nieder. Verwandt ist es, wenn der Messias in einer spätjüdischen Offenbarungsschrift einen feurigen Strom aus seinem Munde entläßt, der das ganze Heer seiner Gegner alsobald entzündet und zu Asche verbrennt [8]): auch das wohl der Nachhall

1) II. Mose 14_{16} ff. $_{26}$ ff. 2) II. Mose 9_{22}.
3) II. Mose 10_{12}. 4) II. Könige 13_{14} ff.
5) Hertz, Gesammelte Abhandlungen S. 191 ff.
6) Jesaia 11_4.
7) Das Motiv ist ins Lustige gewandt in dem Märchen „Knüppel aus dem Sack", Thimme S. 65. 8) IV. Esra 13_{10} f.

des Motivs eines Zaubermärchens. — Und noch im Tode behält der Leib des Gottesmannes Wunderkraft: als ein Gestorbener in Elisas Grab gelegt wird und so seine Gebeine berührt, wird er wieder lebendig [1]). Verwandte Wunder, auf christliche Heilige übertragen, sind außerordentlich häufig [2]).

So ist verständlich, daß gerade der Pelzmantel, den Elia auf bloßem Leibe trägt, mit Zauberstoff gefüllt ist. Als der Prophet mit diesem Mantel den Jordan schlägt, teilt sich das Wasser, so daß er trockenen Fußes hindurchschreiten kann [3]). Seinen Schüler Elisa fängt er dadurch ein, daß er den Mantel über ihn wirft, ohne ein Wort dazu zu sprechen: so muß der ihm auf der Stelle folgen, er mag wollen oder nicht [4]). Man erzählt sich also auch im alten Israel von Zaubermitteln, die jeden, der damit in Berührung kommt, festbannen: wiederum ein wohlbekanntes Märchenmotiv [5]). Diesen Mantel hat dann Elia dem Elisa als kostbarstes Erbstück hinterlassen, und auch bei ihm hat er seine Kraft bewahrt [6]).

Was für Elia der Mantel, bedeutet für Mose der Stab, noch für uns das unumgängliche Begleitstück eines Zauberers [7]). Wenn der Gottesmann diesen Stab zu Boden wirft, so verwandelt er sich in ein Krokodil [8]). Schlägt er damit den Nil, so wird er zu Blut [9]). Reckt er ihn über das Wasser, so kommen Frösche herauf und bedecken ganz Aegyptenland [10]). Den Staub auf dem Boden schlägt er mit dem Stabe, daß er aufwirbelnd sich in Stechmücken verwandelt [11]). Als Mose ihn gegen das Schilfmeer hebt, spaltet es sich, daß er auf trockenem Grunde hindurchziehen kann [12]). Als er damit den Felsen schlägt, sprudelt Wasser hervor [13]). Den „Gottesstab" hoch emporgehoben, bannt er den Sieg an Israels Scharen; aber sobald er ihn, ermüdet, sinken läßt, gewinnen die Amalekiter die Oberhand, bis schließlich zwei Gefährten links und rechts seine Arme unterstützen [14]).

1) II. Könige 13_{21}.
2) Vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder S. 64.
3) II. Könige 2_{8}. 4) I. Könige 19_{19} ff.
5) Literatur in meinem Religionsgeschichtlichen Volksbuche „Elias, Jahve und Baal" A. 36; v. d. Leyen S. 37; Thimme S. 64.
6) II. Könige 2_{13} f.
7) Ueber den Zauberstab vgl. Wundt, Völkerpsychologie Bd. II, 3. Teil S. 189 f. 8) II. Mose 7_{8} ff. 9) II. Mose 7_{14} ff.
10) II. Mose 7_{26} ff. 11) II. Mose 8_{12}. 12) II. Mose 14_{16}.
13) II. Mose 17_{5} ff. 14) II. Mose 17_{8} ff.

Hier ist also der Sieg, ganz zauberhaft, an das Emporhalten des Stabes geknüpft. Ebenso kennt das finnische Märchen der Gegenwart einen Zauberstab: wenn man dessen eines Ende schwenkt, fallen die Feinde; schwenkt man das andere, dann ersteht das eigene Heer von den Toten [1]). In der Elisageschichte wird einmal vorausgesetzt, daß der Prophetenstab freilich nicht so große Kraft besitzt wie der Leib des Propheten selber [2]). Ein Wunder an einem solchen Zauberstabe selber wird von Aaron erzählt, dessen Amtsstab in einer Nacht Sprossen und Blüten ja, selbst reife Mandeln trägt [3]): auch dies wiederum ein Märchenmotiv, das viele Völker kennen [4]); wir denken dabei vor allem an Tannhäusers Stecken.

Auch andere Zaubermittel stehen dem Gottesmann zur Verfügung. Elisa macht eine ungesunde Quelle durch Einschütten von Salz gesund [5]) und eine giftige Speise durch Zumischung von Mehl genießbar [6]). Mose macht bitteres Wasser durch ein Holz süß [7]) und verwandelt Ofenruß, den er zum Himmel emporstreut, in Pestbeulen, welche die Aegypter befallen müssen [8]). Und so sind denn auch auf israelitische Propheten Märchen von „Wunschdingen" übertragen worden [9]).

Zu diesen Zaubermitteln aber gehört auch das Wort, auf dessen Wirkungskraft Israel besonders starken Glauben gesetzt hat. Manchmal begleitet solches Zauberwort die Zauberhandlung; man vergleiche die oben mitgeteilte Sage von Elisa, der Siege über Aram durch Handlung und Wort zugleich hervorbringt [10]). So ist es auch in der Bileamsage, in der das Gebaren eines heidnischen Zauberers anschaulich geschildert wird: erst lockt er durch ein Opfer die Gottheit an, dann geht er ihr entgegen und empfängt von ihr den Zauberspruch [11]). In anderen Fällen steht das Gotteswort für sich allein. Beispiele für das Letztere sind etwa, wie Elia nur durch sein Wort den Himmel verschließt, daß er keinen Regen herabsenden kann, es sei denn auf sein Wort [12]), wie er, ebenso durch sein Wort, das Oelkrüglein der Witwe wunderbar füllt [13]) oder gar Feuer vom Himmel

1) Vgl. das Märchen vom „Aschenhocker" bei E. Schreck, Finnische Märchen S. 39. 43. 2) II. Könige 4_{21} ff. 3) IV. Mose 17_{17} ff. 4) Greßmann, Mose S. 282; bei Anti Aarne, Märchentypen Nr. 756. 5) II. Könige 2_{19} ff. 6) II. Könige 4_{38} ff. 7) II. Mose 15_{25}. 8) II. Mose 9_{8} ff. 9) Vgl. S. 58f. 10) Vgl. S. 98. 11) IV. Mose 23_{1} ff. 12) I. Könige 17_{1}. 13) I. Könige 17_{14}.

herabschwört [1]). Solcher Erzählungen vom Zauberwort ist das erste Buch Mose voll. So hat Noah seine Söhne Japheth und Sem „gesegnet", aber Kanaan „verflucht" [2]). Der alte Isaak besaß einen einzigen „Segen", den er sterbend seinem Lieblingssohne Esau hinterlassen wollte, aber, von Jakob betrogen, über diesen aussprechen mußte und dann, so sehr er es wünschte, nicht mehr zurücknehmen konnte [3]); bemerkenswert ist dabei die Voraussetzung, daß der Segen „vor" der Gottheit gesprochen wird und daß der Segnende vorher, um sich für diese Handlung mit Kraft zu füllen, gut gegessen haben muß. Ueberall aber wird der Gedanke vorausgesetzt, daß solche Gottesworte nicht wie gewöhnliche Menschenreden in der Luft verrinnen, sondern daß sie eine lebendige Macht sind, wirken und schaffen.

Und fragen wir nun, was solche Gottesmänner Israels vermögen. Sie haben Macht über Sonne und Mond: Josua hat sie gezwungen, am Himmel stehen zu bleiben [4]), Jesaia hat den Schatten am Sonnenzeiger zurückgehen lassen [5]), so wie jene thessalischen Zauberfrauen den Mond herabgezogen haben [6]) oder wie die Sonne auf Anstiften der Hera zur Rettung der Griechen rascher unterging [7]). Sie herrschen über die Elemente: das Meer oder der Fluß weicht zurück, wenn sie es befehlen: das Wandeln über oder durch das Wasser ist auch sonst eines der häufigsten Zauberwunder [8]). Die Krankheiten, auch die furchtbarsten, wie der Aussatz, gehen und kommen auf ihr Wort [9]). Das Eisen verliert, wenn sie es wollen, seine Schwere und muß auf dem Wasser schwimmen [10]). Sie vermöchten es,

---

1) II. Könige 1_{10}. 2) I. Mose 9_{20} ff.
3) I. Mose 27. 4) Josua 10_{12} f. 5) Jesaia 38_{7} ff.
6) Bekannt aus Goethes „Faust" II. Teil, Klassische Walpurgisnacht.
7) Ilias XVIII 239 f. Andere Parallelen bei Dillmann zu Josua 10_{12} f. Vgl. ferner Plautus, Amphitruo 113 f. 271 ff. 546 ff.; Schirren, Wandersagen der Neuseeländer S. 37 ff. und P. Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm S. 143.
8) Literatur in meinem Religionsgeschichtlichen Volksbuch „Elias, Jahve und Baal" A. 46 und bei H. Günter, Christliche Legende, Register unter „Wasserwandeln".
9) II. Könige 5. 10) II. Könige 6_{1} ff.

Steine in Brot zu verwandeln [1]). Sie gebieten über Leben und Tod: Jahve sagt von den Propheten bei Hosea: [2])

Darum habe 'ich zerschmettert' [3]) durch die Propheten,
habe sie gemordet durch die Worte meines Mundes.

So gibt es also schließlich nichts im Himmel und auf Erden, was ihre göttliche Kraft nicht vermöchte.

Nun würde es ungerecht sein, wenn man übersehen wollte, wie der Geist der höheren Religion in Israel mit solchen Zaubervorstellungen und Zaubermärchen gerungen hat. Nur bestimmte Stoffe hat man aufgenommen, andere aber, die man als abergläubisch oder verrucht empfand, von sich gewiesen. Eine Erzählung, wie die von der Hexe von Endor, die den Totengeist auf die Erde zurückzwingt [4]), hätte man auf keinen Propheten übertragen können. Und auch das Uebernommene hat man nach Kräften gereinigt: so hat man den Stoff etwa so gewandt, daß der Gott nicht durch den Zauber gezwungen wird, sondern daß er vielmehr *selber* seinem Gesandten *den Befehl* gibt, die Handlung zu vollziehen; daraufhin wird dann der Gott das Wunder tun [5]). Oder die Zauberhandlung wird von einem Gebet des Propheten begleitet: **Jahve, mein Gott, laß doch das Leben dieses Knaben in ihn zurückkehren** [6]), und von diesem Gebete wird dann die eintretende Wirkung abgeleitet: **da hörte Jahve auf Elias Rufen, und das Leben des Knaben kehrte in ihn zurück** [7]). Auch hat man es in Israel selbst gelegentlich ausgesprochen, daß Handlungen, die der israelitische Prophet vornimmt oder gebietet, ganz einfacher Art sind gegenüber den bei weitem „schwierigeren" heidnischer Zauberer [8]). Zu anderen Malen ist die Zauberhandlung überhaupt verschwunden und das Gebet an seine Stelle getreten [9]).

Trotz solcher Vergeistigungen, die übrigens nicht den ganzen Stoff durchdrungen haben, ist nach den mitgeteilten Gegenstücken, deren Zahl sich noch leicht vermehren ließe, die Ver-

1) Matthäus 4_3. 2) Hosea 6_5. 3) mahasti. 4) I. Samuelis 28.
5) So ist es meistens bei den ägyptischen Plagen.
6) I. Könige 17_{21}.
7) I. Könige 17_{22}. Anderes Beispiel II. Könige 4_{33} f.
8) II. Könige 5_{10} ff. und vgl. dazu die schöne Erklärung Greßmanns „Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels" S. 297.
9) II. Mose 8_9, II. Könige $6_{18.\,20}$.

wandtschaft dieser Erzählungen mit primitiven Zaubermärchen unverkennbar. Davon zeigt sich im Alten Testament selber an einer Stelle noch ein Rest von Empfindung. Ein häufiges Märchenmotiv erzählt von dem Wettkampf von Zauberern, die sich untereinander mit ihren Künsten zu überbieten streben [1]). Wir finden in altchristlicher Zeit dies Motiv wieder, auf Petrus und Simon Magus übertragen [2]). Ebenso werden in der Auszugsgeschichte Mose und die ägyptischen Zauberer einander gegenübergestellt: der israelitische Gottesmann vollführt große Wunder, aber sie tun sie ihm nach und bringen dasselbe fertig: auch sie verstehen es, ihre Stäbe in Krokodile und Wasser zu Blut zu wandeln und Frösche heraufzuführen [3]), bis sie schließlich überboten werden: Stechmücken können sie nicht hervorbringen; da sprachen sie: das ist Gottes Finger, und erklärten sich für überwunden [4]). Die Voraussetzung dieser Geschichte ist, daß man in Israel die drei ersten Wunder auch den ägyptischen Schwarzkünstlern zutraute. Hieraus folgt also, nicht nur, daß man auch in Aegypten solche Zaubereien von den dortigen Weisen erzählte [5]), sondern daß auch die israelitische Ueberlieferung davon wußte und nicht bestritt, daß es dieselben seien, wie einige der Wunder des Mose.

Ebenso wie von Gottesmännern werden im Alten Testament hie und da auch von Jahve selber gewisse Motive erzählt oder vorausgesetzt, die dem Zauber oder dem Zaubermärchen verwandt sind. Auch der israelitische Gott versteht sich darauf, ein Schaffell auf der Tenne mit Tau zu füllen, während der Erdboden trocken bleibt, oder umgekehrt den Boden zu befeuchten und das Fell trocken zu lassen [6]). Oder man stellt sich vor, daß Jahve ein „Bündel des Lebens" besitze, eine

1) Thimme S. 74; v. d. Leyen S. 48. 87. 107. 114.

2) Vgl. Petrusakten 31 f., bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 418 f. Vgl. auch die Erzählung von dem Zauberer Elymas, Apostelgeschichte 13 8 ff.

3) II. Mose $7_{11.\ 22}$ 8_3.

4) II. Mose 8_{14} ff.

5) Vgl. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder Bd. I S. 217 ff.

6) Richter 6_{36} ff. Zum Regen, der den Heiligen oder die heilige Stätte nicht benetzt, vgl. H. Günter, Christliche Legende S. 47. 63. 78 f. 128. 173. Vgl. auch E. Nestle, Archiv für Religionswissenschaft Bd. XII, 1909 S. 154 ff.

Art Zauberknäuel, in den Steine eingebunden sind: wen er am Leben erhalten will, dessen Leben bindet er darin fest; seine Feinde aber schleudert er in der Schleuderpfanne fort [1]). — Verwandt damit ist das „Buch des Lebens", in das Gott die Namen der zum Leben Bestimmten verzeichnet: eine Vorstellung, die ursprünglich zauberhaft zu denken und dann später, ebenso wie das „Lebenswasser" und die „Lebensfrucht" [2]), Ausdruck des Geistigen, in diesem Falle des göttlichen Vorherwissens und der Erwählung [3]), geworden ist. — Ein Zauberbuch anderer Art ist das Buch mit sieben Siegeln in der Offenbarung Johannes [4]): werden die Siegel, mit denen es verschlossen ist, geöffnet, dann geschieht das, was in ihm geschrieben steht; bleiben sie ungebrochen, so kann das Ende der Welt, das darin verzeichnet ist, nicht kommen; aber so gewaltig sind diese Siegel, daß kein Wesen der ganzen Welt darüber Macht hat, bis schließlich eine neue Gestalt auftritt, die das Buch zu öffnen vermag. Kein Zweifel, daß auch hier Zaubervorstellungen vorausgesetzt werden [5]). — Aus dem deutschen Märchen ist der „Zauberschlaf" bekannt, in dem Dornröschen, Sneewittchen, Brunhild und Kaiser Friedrich im Kyffhäuser liegen [6]); einen solchen Schlaf läßt Jahve in der Paradiesesgeschichte über den Menschen fallen, als er das Weib aus seiner Rippe bilden will [7]); man erinnere sich zugleich auch an die neutestamentliche Verklärungsgeschichte, in der sich die drei auserwählten Jünger des Schlafes nicht erwehren können [8]); auch dies im Märchen häufig [9]). — Die in

1) I. Samuelis 25_{29}, vgl. Greßmann zur Stelle.

2) Vgl. S. 43.

3) Psalm 56_9 69_{29}, II. Mose 32_{33} f., Daniel 12_1, Offenbarung Johannes 3_5 17_8 20_{15}, Philipperbrief 4_3.

4 Offenbarung Johannes 5.

5) Vgl. „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" S. 60 ff. 6) v. d. Leyen S. 33, Thimme S. 50.

7) I. Mose 3_{21}; weitere Beispiele in meinem Genesiskommentar zur Stelle.

8) Lukas 9_{32}; vgl. auch die Geschichte von Gethsemane Matthäus 26 40 ff. und Parallelen. Gerne füge ich hinzu, daß Albert Eichhorn, der geniale Kritiker und Fragesteller, schon vor 25 Jahren auf dies seltsame Schlafen hingewiesen hat; eine Antwort freilich darauf, was es bedeute, hätte ihm damals niemand zu geben vermocht.

9) Vgl. v. d. Leyen S. 44; Fr. Kreutzwald, Ehstnische Märchen S. 44.

Sodom erscheinenden Männer „schlagen" die bösen Sodomiten, die sich an ihnen vergreifen wollen, „mit Blindheit", daß sie den Eingang des Hauses Lots nicht zu finden vermögen [1]: wiederum ein echtes Motiv des Zaubermärchens, das sich wohl aus Erfahrungen des Traumlebens erklärt [2]. Eine solche „Seelenblindheit" wird nach der Sage auch von Elisa bewirkt, der ein ganzes aramäisches Heer „mit Blindheit geschlagen" und mitten nach Samarien geführt haben soll, wo ihnen Jahve endlich „die Augen öffnete" [3]; im estnischen Märchen führt eine See die Königstochter aus der belagerten Stadt mitten durch das Heer der Feinde, deren Augen sie so verblendet hatte, daß sie niemand sehen konnte [4]; derartiger Zauber spielt noch im Dreißigjährigen Kriege eine Rolle [5]. — Im Märchen vom „Marienkinde" [6] wird ein Mädchen um eines Vergehens willen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt mit Stummheit bestraft [7], ein Motiv, das auch sonst vorkommt und vielleicht gleichfalls auf Traumvorstellungen zurückgeht und das sich bekanntlich in der Kindheitsgeschichte Jesu an Zacharias wiederholt [8]. — Sehr häufig und über die ganze Welt verbreitet ist die Behauptung, daß gewisse menschenähnliche Gesteine in Wirklichkeit in Stein verzauberte Menschen seien [9]; besonders häufig sind es Ortssagen, die diesen Zug abwandeln; das alte Israel hat so eine Salzsäule am Toten Meere als das zu Stein gewordene Weib Lots gedeutet [10]. Die Sünde, die sie begangen haben soll, ist, daß sie wider den Befehl auf der Flucht zurücksah; auch dies Verbot des Umdrehens ist dem Märchen sehr geläufig [11]. — Jedem Märchenkenner vertraut ist ferner das Motiv der

---

1) I. Mose 19_{11}. 2) Vgl. auch v. d. Leyen S. 44.
3) II. Könige 6_{18} ff.
4) Fr. Kreutzwald, Ehstnische Märchen S. 351.
5) Vgl. G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit Bd. III S. 84 f. 6) Bei Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 3.
7) Vgl. dazu Thimme S. 50; v. d. Leyen S. 42 f.
8) Lukas 1_{20}.
9) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 213.
10) I. Mose 19_{26}.
11) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 213. Vgl. ferner Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 147 ff. und L. Köhler, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Jahrg. XXXIV, 1914 S. 149.

Verzauberung von Menschen in Tiere. Etwas Aehnliches finden wir in der Legende des Buches Daniel von Nebukadnezar. Weil er sich im Anblick des herrlichen Babels hoffärtig erhob, so ward ihm der Sinn eines Tieres verliehen [1]) und Wohnung unter den Tieren des Feldes gegeben [2]);

aus den Menschen ward er verstoßen,
Gras aß er wie die Stiere;
von des Himmels Tau ward sein Leib benetzt,
bis daß seine Haare
wuchsen wie Adlergefieder
und seine Nägel wie Vögelkrallen [3]).

Die Meinung dieser Sage ist nicht eigentlich, daß Nebukadnezar in ein Tier verzaubert, sondern vielmehr, daß sein Geist so verwandelt ward, daß er sich wie ein Tier vorkam und gebärdete. Das Motiv ist entstanden durch die Beobachtung einer Geisteskrankheit, wonach die Menschen von der Vorstellung befallen werden, sie seien zu Tieren geworden: eine Beobachtung, die auch sonst in Märchen und Sagen fortlebt [4]). In der poetischen Schilderung möchte man den Rest eines Märchengedichtes vermuten [5]). Dasselbe Motiv klingt vielleicht, wenn auch nur noch ganz von ferne, in den Fluchworten nach, die derselbe Nebukadnezar nach Megasthenes gegen den Eroberer Babels ausgesprochen haben soll: „Möge er in der Wüste umhergetrieben werden, wo keine Städte sind und kein Menschenpfad ist, wo die wilden Tiere ihre Nahrung suchen und Vögel umherschweifen; möge er in Felsen und Klüften einsam umherschweifen [6])!

Schließlich noch einige andere Reste von Zaubermotiven. Im Märchen verbirgt sich der der Zauberei kundige Held, wenn er verfolgt wird, auf seiner „magischen Flucht [7])

1) Daniel 5 21. 2) Daniel 4 22. 29. 3) Daniel 4 30.
4) Vgl. v. d. Leyen S. 49 ff.; Literatur bei Marti, Das Buch Daniel 1901.
5) Andere Beispiele solcher Märchengedichte S. 16 ff. 22 ff. 27 f. 35 f. 40 f.
6) Eusebius, Praeparatio evangelica IX 41, Auszug aus Abydenus' Schrift über die Assyrer.
7) Vgl. M. Pancritius, Die magische Flucht, Anthropos Bd. VIII,

vielleicht in plötzlich einbrechender Finster
etwa: „Nebel vor mir, Nebel hinter mir"
ein Traumgesicht, wie Dunst verschwunde
wenn ihm aufgegeben ist, ein weit entfern
vielleicht zur Morgenröte und spricht zu il
großen Flügel[3]); so fliegt er an das En
Meer die Erde umschließt. Solche, altübe
entnommene Züge von wundervollem K
tische Psalmist benutzt, um Gottes Allgeg

Nähme ich die Flügel der Mor
ließe mich nieder am End
so würde auch dort deine Han
deine Rechte mich greifen.
Spräch ich: eitel Finsternis soll
und Nacht mich rings um
so wäre auch Finsternis nicht
und Nacht leuchtete wie d

An eine derartige Märchenflucht er
des „Weibes" durch den großen Drache
Johannes[5]): zuerst erhält sie die beide
Adlers", dann wirft der Drache ein Was
Strom, aus seinem Maule hinter ihr her, u
men; aber die Erde öffnet ihren Mund und

Das Ende einer solchen „magischen
die Rettung des Verfolgten oder auch da
folgers. Als Beispiel nehme man ein Stü
der Wadschagga[6]) am Kilimandjaro. E
(d. h. nachts zu einem Leoparden werd
folgte Frau kommt an einen tiefen Fluß
zerteile dich! Dieses stehe und jenes flie
das Wasser, und sie ging trocken hindurch

1913 S. 854 ff. 929 ff.; bei Anti Aarne, Mär
L. Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes B
1) Vgl. etwa das Märchen bei Wundt, V
3. Teil S. 92. 2) E. Sklarek, Ungarische V
3) Vgl. etwa P. Zaunert, Deutsche Märch
4) Ps. 139 11 f. Zu den vorhergehenden
5) Offenbarung Johannes 12 14 ff.
6) Br. Guttmann, Volksbuch der Wadsch

„Wasser vereinige dich und fließe.“ Auf dieses Wort begann es wieder zu fließen und floß zusammen. Sie aber ruhte dort aus und säuberte sich. Da kam der Rimu ans Ufer und rief zu ihr hinüber: „Wie bist du denn übers Wasser gekommen?“ Sie antwortete: „Sprich nur zum Wasser: zerteile dich. Dieses stehe und jenes fließe! Bist du aber in der Mitte, so sprich: komm wieder zusammen!“ So tat er auch. Das Wasser teilte sich. Als er aber in der Mitte sprach: „Komm wieder zusammen!“ umschloß es ihn plötzlich und trug ihn davon. Jedem Bibelkenner, der dieses oder ein ähnliches Märchen liest, wird sofort die Geschichte vom Schilfmeer [1]) einfallen. Israel ist — so dürfen wir uns die Urform dieser Erzählung vorstellen — heimlich aus Aegypten entwichen [2]) und wird jetzt von dem feindlichen Heere verfolgt, das mit seinen Rossen und Wagen geschwinder ist als das israelitische Volk mit seinem Troß und seinem Vieh. Nun kommt Israel an das Meer, das eine weitere Flucht unmöglich macht, und scheint also verloren zu sein. Aber ein Zauber schafft ihm einen trockenen Weg durch die Fluten. Doch die Sache nimmt eine andere Wendung: die Aegypter jagen Israel nach, mitten durch das Meer, und schon wieder scheint die Gefahr unabwendlich. Doch ein neuer Zauber läßt das Wasser zusammenfließen: so muß das ägyptische Heer ertrinken, aber Israel ist gerettet. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß diese, übrigens sehr geistreich erzählte israelitische Geschichte auf einen Märchenstoff zurückgeht. Die Erzählung ist am reinsten in der Darstellung des „Priesterkodex“ erhalten. Der „Jahvist“ hat sie verdorben, indem er, das Wunder rationalistisch hinwegdeutend, für den Zauber einen Ostwind eingesetzt [3]) und indem er die „Wolken- und Feuersäule“, die an das Ende des israelitischen Zuges treten muß, als weiteren göttlichen Schutz hinzugefügt hat, wofür der „Elohist“ seinerseits den „Engel Gottes“ gebracht hat [4]).

Alles in allem also ein reicher Stoff von Zaubergeschichten und von Motiven daraus, ein Zeichen dafür, wie umfangreich und mannigfaltig einst die Ueberlieferung Israels darüber gewesen sein muß.

1) II. Mose 14. 2) Vgl. H. Greßmann, Mose S. 108.
3) Vgl. H. Greßmann, Mose S. 117. Die bisherigen Erklärer meistens, dem eigenen rationalisierenden Zuge folgend, den der Jahvisten vorgezogen. 4) Anders Greßmann.

9. Märchen mit primitivem Seelenglauben.

Wir schließen daran allerlei Motive oder Erzählungen, die aus primitiven Vorstellungen von der Seele entstanden sind. Nach uraltem Glauben kann die Seele eines Menschen irgendwo anders als an der gewöhnlichen Stelle geborgen sein, so daß nur derjenige, der dieses sein Geheimnis kennt, ihn bezwingen kann, während er für jeden anderen Angriff unerreichbar bleibt. Das Märchen aber erzählt dann, wie er dennoch überwunden worden ist: er selber hat in argloser Blindheit dies geheime Wissen dem Weibe, an dem sein Herz hing, gebeichtet, und sie hat es, ihm zum Verderben, seinem Feinde verraten [1]). Dies Motiv wird im Alten Testament von Simson abgewandelt: Simsons Geheimnis besteht darin, daß seine gewaltige Kraft an sein Haar gebunden ist: er ist stark, solange er die langen Locken trägt; werden sie ihm geschoren, so ist er wie ein anderer Mensch. Der listigen Delila aber, die er allzusehr liebt, gelingt es, ihm dies Geheimnis zu entreißen und ihm mit den Haaren die Kraft zu rauben, so daß ihn seine Feinde, die Philister, bewältigen können [2]). Diesem für uns so sonderbaren Motiv begegnen wir in Märchen und Sagen aus alter und neuer Zeit wieder. Erwähnt sei nur die griechische Sage von Pterelaos, dessen eines goldenes Haar ihm Sieg und Leben gewährte; aber als er sich im Kampfe gegen Amphitryon befand, zog ihm seine Tochter Komaitho aus Liebe zu diesem jenes Haar aus, und er verlor sein Leben [3]). Auch weitere Züge der Simsonsage, z. B. daß später sein Haar und mit ihm seine Kraft wieder gewachsen ist, lassen sich durch Gegenstücke belegen [4]).

Daß die Seele des Menschen im Blute ihren eigentlichen Sitz habe, ist ein primitiver Glaube, der gerade für Israel bezeichnend ist [5]). Daher kann es nicht wundern, daß gelegentlich der auch sonst im Märchen bezeugte Zug vorkommt, daß das

1) Literatur über diese Märchengattung in meinen „Reden und Aufsätzen" S. 57 A. 4. 2) Richter 16_4 ff.

3) Vgl. den Artikel Pterelaos in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.

4) Vgl. „Reden und Aufsätze" S. 54 ff., woselbst weitere Parallelen.

5) Ueber diesen Glauben vgl. v. d. Leyen S. 55, im Alten Testament III. Mose $17_{11.14}$, V. 12_{23}.

Blut sprechen kann [1]). In dieser Einkleidung hat sich das Altertum den großen Gedanken klar gemacht, daß die Gottheit den Mord rächt: vergossenes Blut schreit um Rache zum Himmel empor. Und so sagt Jahve zu dem Mörder Kain: **das Blut deines Bruders schreit zu mir auf vom Acker** [2]). Daß diese Vorstellung ursprünglich mehr als nur ein Bild gewesen ist, zeigt sich daran, daß man meint, solcher Schrei müsse verstummen, wenn das vergossene Blut mit Erde zugedeckt wird [3]).

Ebenso kann sich die Seele des Menschen auch außerhalb seines Leibes befinden [4]); wir denken dabei an das Wort in der Beschreibung des Gotteswagens bei Hesekiel: **der Geist der Tiere war in den Rädern** [5]).

Als der Apostel Petrus, durch einen Engel Gottes aus dem Kerker befreit, in der Nacht am Hause der Maria anklopft und von der Magd gemeldet wird, wollen die da drinnen nicht glauben, daß er selber draußen stehe, sondern sagen: **es wird sein Engel sein** [6]). Hier liegt also der Glaube zugrunde, daß jeder Mensch einen Schutzengel hat, der ihm äußerlich ähnlich sieht oder doch seine Gestalt annehmen kann. Wir werden darin eine Erhöhung des älteren Glaubens an einen geistigen Doppelgänger des Menschen sehen dürfen [7]).

Eine große Rolle spielt im Leben der Primitiven der Glaube an die Vorbedeutung der Träume [8]), der bis auf unsere Zeit nicht ganz verschwunden ist und auch Israel in alter Zeit beherrscht hat. Solche Orakelträume sind in den Erzählungen des I. Buches Mose sehr häufig. Welchem Bibelleser fallen dabei nicht Josephs und Pharaos Traumgesichte ein, die auch beide in Erfüllung gehen? Als besonders bedeutsam gelten

1) Bolte und Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. I S. 501; Bd. II S. 274 A. 3; S. 527 A. 1. 2) I. Mose 4 10. 3) Hiob 16 18, Hesekiel 24 7 f., Jesaia 26 21.

4) Vgl. v. d. Leyen S. 48.

5) Vgl. S. 60. 6) Apostelgeschichte 12 15.

7) Der Glaube an einen Schutzengel, im Neuen Testament auch Matthäus 18 10, stammt wohl aus dem Babylonischen (Zimmern, Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. S. 454 ff.) und Persischen (Edv. Lehmann bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl. Bd. II S. 180 f.). Ueber diesen Glauben im damaligen Hellenismus vgl. M. Dibelius, Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 215.

8) Vgl. Tylor, Anfänge der Cultur Bd. I S. 120 ff.

solche Orakel, wenn sie sich zweimal darbieten [1]) — Doppelträume hat sowohl Joseph wie Pharao — oder wenn sie mehreren Personen zugleich zuteil werden: so erhalten Petrus und der Hauptmann Cornelius, obwohl an getrennten Orten wohnend, einander entsprechende Offenbarungen [2]). Dergleichen Träume, die zwei verschiedene Personen zugleich haben, kommen schon im Märchen vor [3]). Gern erzählt man auch, daß Menschen es versuchen, die Weissagung zu vereiteln, daß sie sich aber dennoch, ja, gerade durch dies menschliche Gegenhandeln erfüllt hat [4]); dieses Motiv ist bekanntlich eines der Grundgedanken in Schillers „Braut von Messina", bei den Griechen in der Sage von Oedipus, im Alten Testament in der Josepherzählung des „Elohisten": Joseph hat seine künftige Erhebung über seine Brüder in Träumen vorausgesehen; diese schaffen den Träumer fort, um zu sehen, was an seinen Träumen ist [5]); aber gerade dadurch gehen sie in Erfüllung: in Aegypten, wohin er gebracht wird, wird er der Zweite im Reiche, und als sie, von Hunger getrieben, dorthin gehen, um sich Korn zu holen, müssen sie sich tief vor ihm neigen; da mußte Joseph der Träume gedenken, die er von ihnen geträumt hatte [6]). — In der späteren Ueberlieferung der Väterſagen wird die Offenbarung Gottes im Traume als die am wenigsten sinnlichste allen übrigen Offenbarungsformen vorgezogen; so ist es beim „Elohisten". — Nicht selten erzählen die alten Geschichten, daß es gerade die Stunde unmittelbar vor dem Tode ist, da sich dem brechenden Blicke die Zukunft erschließt [7]). Das ist ein Motiv, das

---

1) Greßmann, Gilgamesch-Epos S. 89 A. 2.

2) Apostelgeschichte 10.

3) Vgl. P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 78. 85; M. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksmärchen S. 4.

4) Einige Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 400; vgl. v. d. Leyen S. 68. 86 f. und L. Laistner Rätsel der Sphinx Bd. II S. 364 ff.

5) I. Mose 37 $_{20}$.

6) I. Mose 42 $_{9}$. Ein anderes Beispiel des Versuches, dem Orakel zu entgehen, bietet I. Könige 22 $_{30}$.

7) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 308. Vgl. ferner Erwin Rohde, Psyche S. 51 und A. 1; Greßmann, Gilgamesch-Epos S. 196; Plato, Apologie des Sokrates p. 39 C: „in dem Zustande, in dem die Menschen am meisten weissagen, wenn sie unmit-

in der hebräischen Sage bei Isaak[1]), Joseph[2]) und Mose[3]) vorkommt. Isaak gilt zudem als blind: Blinden hat man in Israel die Gabe der Weissagung zugeschrieben: so erzählt man sich hier von dem blinden Propheten Ahia[4]) nicht anders als bei den Griechen von dem blinden Seher Tiresias.

10. Märchen von Kindern.

Zu diesen religiösen Motiven kommen nun noch allerlei weltliche; in den Erzählungen, namentlich den älteren, stehen beide meistens neben- und ineinander. Die bunte Fülle dieser weltlichen Motive ist so groß, daß im folgenden von Vollständigkeit nicht entfernt mehr die Rede sein kann. Der bequemen Uebersicht wegen befolgen wir eine Anordnung nach den Altersstufen, Geschlechtern und Ständen.

Wir beginnen mit denjenigen Motiven, die von Kindern handeln. Kinder gelten in den primitiven Erzählungen[5]), zumal in denen des alten Morgenlandes, als der schönste Schatz ihrer Eltern. Traurig ist das Los des Mannes und Weibes, denen diese liebste Hoffnung gescheitert ist und die ohne Nachkommen aus dem Leben müssen. „Unter den vielen Armen, die es immer auf der Welt gibt, gab es einmal auch einen Mann und ein Weib, die ganz besonders arm waren, denn sie hatten nicht einmal ein Kind" — so beginnt ein bosnisches Märchen[6]). Abraham antwortet Jahve, als dieser ihm reichen Lohn verheißt: ach, Herr Jahve, was könntest du mir geben? Ich gehe ja ohne Kinder von hinnen[7]). Um so größer ist dann die Freude, wenn sich diese Hoffnung nach langem Warten erfüllt. Mit welchem Entzücken wird ein solches Kind im „Greisenalter" begrüßt! Darum ist es in den Märchen ein beliebtes Motiv, daß der Held nach langer Unfruchtbarkeit seiner Mutter geboren worden sei, ein Motiv, mit dem die Geschichten zu beginnen pflegen. Im Alten Testament ist das der ständige Zug

selbst vor dem Tode stehen"; Cicero, De divinatione I 30: „beim Nahen des Todes tritt das Göttliche (Weissagende) in der Seele weit stärker hervor"; Dido in Vergils Aeneis IV 612 ff.

1) I. Mose 27. 2) I. Mose 50 $_{24}$ f. 3) V. Mose 33.
4) I. Könige 14 $_{4}$. 5) Thimme S. 158.
6) M. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksmärchen S. 1.
7) I. Mose 15 $_{2}$.

in den Abrahamsagen, der aber auch bei der Geburt Jakobs und Esaus [1]), Josephs [2]), Simsons [3]), Samuels [4]), im Neuen bei der Johannes des Täufers [5]) auftritt. — Dazu kommt dann häufig noch das andere Motiv, daß dieses Kind, das später ein so besonderer Mann werden sollte, unter außergewöhnlichen Umständen geboren worden sei: ein göttliches Wesen hat es vorher angekündigt [6]) und zugleich Namen und zukünftiges Geschick mitgeteilt [7]). — Auch von den Zeichen bei der Geburt wird gerne erzählt: es waren etwa Zwillinge, die sich schon im Mutterleibe um den Vorrang gestritten haben: so hören wir es von Jakob und Esau [8]) und von Serah und Perez [9]). — Eine merkwürdige Abweichung vom Gewöhnlichen ist es, wenn sich die Mutter, der endlich das große Glück zuteil wird, einen Sohn zu besitzen, nicht mehr freuen kann, sondern ungetröstet abscheidet und mit dem letzten Worte dem Kinde einen Unglücksnamen erteilt [10]): ein besonders rührendes Motiv [11]).

Oft spiegelt das Märchen Sitten und Bräuche der Urzeit wider, welche die Ueberlieferung im Gedächtnis bewahrt hat und von denen noch in späterer Zeit erzählt wird, da sich besonders eigentümliche Geschehnisse mit ihnen verknüpfen lassen [12]). So kommt es in den Märchen nicht selten vor, daß Kinder, die man nicht aufziehen kann oder will, durch Aussetzung dem Tode überliefert werden. Eine solche alte Erzählung ist die deutsche von „Hänsel und Gretel“ [13]). Hauptsächlich sind es ebengeborene Kinder und namentlich Mädchen, die dieses Schicksal erfahren. Eine Geschichte dieser Art erzählt seltsamerweise der Prophet Hesekiel [14]), von dessen Vorliebe für uralte Stoffe barocken Klanges wir auch sonst wissen [15]). Er will in diesem Zusammenhange die Geschichte Jerusalems darstellen; aber durch seine Worte schimmert, wie auch sonst bei ihm in ähnlichen Fällen ein ganz andersartiger Stoff hindurch, dessen grelle Farben durch keine Uebermalung haben unterdrückt werden können.

1) I. Mose 25 $_{21}$. 2) I. Mose 30 $_{23}$ f. 3) Richter 13.
4) I. Samuelis 1. 5) Lukas 1 $_{7}$ ff.
6) I. Mose 16. 18, Richter 13, Lukas 1.
7) Vgl. v. d. Leyen S. 86 unten. 8) I. Mose 25 $_{22. 24}$ ff.
9) I. Mose 38 $_{27}$ ff. 10) I. Mose 35 $_{18}$, I. Samuelis 4 $_{19}$ ff.
11) Als Gegenstück vgl. etwa bei Grimm Nr. 47; vgl. Thimme S. 158 f. 12) v. d. Leyen S. 67. 13) Grimm Nr. 15.
14) Hesekiel 16 $_{1—14}$. 15) Vgl. S. 21 ff. 48. 59 ff.

Jahves Wort erging an mich also: Menschenkind, tu Jerusalem seine Greuel kund und sprich: So spricht ‘I’ Jahve zu Jerusalem:

Deine Herkunft und Geburt sind aus Kanaans Lande,
dein Vater ‘ ’ Amoriter, deine Mutter Hethiterin.
Deine Geburt: am Tage, da du geboren wardst,
ward dein Nabel nicht getrennt, wardst in Wasser nicht gebadet, ‘I’
mit Salz nicht gerieben, in Windeln nicht gewickelt:
Kein Auge blickte ‘I’ sorgend, ‘IV’ mitleidig auf dich;
aufs ‘I’ Feld wardst du geworfen, dein Leben verachtet,
am Tage, da du geboren wardst [1]). —
Ich kam vorüber ‘I’ und sah dich im Blute zappeln,
und sprach zu dir: „In deinem Blute lebe! ‘IV’
‘Wachse heran’ wie die Blumen des Feldes!“ [1]) ‘I’ —
Da wuchst du und gediehest und kamst ‘bis zum Blutgang’ [2]),
‘deine Brüste’ standen, dein Haar war gewachsen,
und du warst nackend und bloß [1]). —
Ich kam vorüber ‘I’ und sah dich: ‘die Zeit’ [3]) der Liebe war da!
Da entbreitete ich mein Kleid, ‘I’ bedeckte dir die Blöße,
schwur dir einen Eid, ‘IV’ und du wurdest mein.
‘II’ Ich wusch dir das Blut ab ‘I’ und salbte dich mit Oel,
kleidete dich bunt und beschuhte dich fein,
gab dir einen Kopfbund von Byssus und einen seienden Schleier.
Ich schmückte dich köstlich, ‘I’ mit Spangen an den Armen,
einer Kette am Halse, ‘I’ einem Ring an der Nase,
einem Gehänge an den Ohren, einer Krone ‘I’ auf dem Haupt ‘VII’.
Du aßest Gries, Honig und Oel,
Wunderschön ‘I’ wardst du, eine würdige Königin!
Der Ruhm deiner Schönheit erscholl bei den Völkern,
die durch den Schmuck vollendet war, den ich dir angelegt,
spricht Jahve.

Die folgende Schilderung erzählt dann Jerusalems Sünde gegen Jahve: die ganze Geschichte der Stadt ist nichts als eine

1) Dreier; im übrigen Gedicht Vierer. 2) bā‘iddim.
3) we‘ittsch ‘eth dōdim.

fortgesetzte Unzucht: eine Ehebrecherin ist sie gewesen [1]), so soll denn auch ihr künftiges Geschick der Strafe der Ehebrecherinnen gleichen [2])! Der soeben mitgeteilte Abschnitt ist dem vorangestellt: schon ihre unreine Erzeugung aus fremdem Blute in fremdem Lande zeigt, was von ihr zu erwarten war. Jahves Güte aber gegen sie, der sie aus ihrer Niedrigkeit emporhob und zur Königin machte, hätte sie um so mehr zur Treue gegen ihn verpflichten sollen, die sie so schändlich gebrochen hat. Während also diese Züge der Erzählung vom Propheten allegorisch gemeint sind, spottet die so breit ausgeführte Schilderung der Aussetzung des Mädchens und ihres Aufwachsens unter den Blumen des Feldes jeder Deutung auf Jerusalems Geschick. Hier ist es also mit Händen zu greifen, daß Hesekiel einen ihm irgendwie zugekommenen Erzählungsstoff aufgenommen hat [3]). Dieser Stoff aber war die Geschichte von einem in der Wildnis ausgesetzten Mädchen: gleich nach der Geburt, unbesorgt und ungepflegt, ward es dem Tode preisgegeben; aber als es so in dem Blute zappelte, das ihm noch von seiner Geburt her anhaftete, kam ein Mann des Weges vorüber, der ihm das Leben schenkte. Hesekiel sagt in seiner Umdichtung, es sei Jahve gewesen; aber da der Mann dem Mädchen durch sein Wort das Leben verleiht, wird es sich ursprünglich um einen Zauberer gehandelt haben. So wuchs, kraft des Zauberwortes, das Kind heran und wurde eine kraftvolle Jungfrau; aber kein Gewand bedeckte ihre Glieder. Und wieder haftete Blut an ihr: das Blut der ersten Jungfrauenschaft. Da kam noch einmal ein Wesen vorüber, nach Hesekiel wiederum Jahve; aber die Fortsetzung, wonach das Mädchen zur Königin erhoben ward, macht es klar, daß die Erzählung an einen König gedacht hat. Wenn die beiden Vorübergehenden von Anfang an dieselbe Person gewesen sind — was nicht ohne weiteres selbstverständlich ist —, werden wir an einen Zauberkönig zu denken haben, der jetzt die Wirkung seines lebenspendenden Wortes, vielleicht zu seiner eigenen Ueberraschung, so herrlich vor sich sieht. Da gewann er das Mädchen lieb: er hüllte sie in das eigene Kleid und ging die Ehe mit ihr ein. Dann führte er sie heim, schmückte sie mit den köstlichsten Gewändern und setzte ihr die Krone aufs Haupt:

1) Hesekiel 16_{15-34}. 2) V. 35—44.
3) Vgl. Hans Schmidt, Die großen Propheten S. 417.

so ward das arme, ausgestoßene Mädchen die Königin, und das Lob ihrer Schönheit erscholl unter den Völkern. Alles dies offenkundig ein Märchenstoff, von starkem, altertümlich-morgenländischem Duft erfüllt. Wir würden die Märchennatur dieser Erzählung mit voller Sicherheit behaupten, auch wenn uns nicht solche Geschichten von Mädchen, die der König oder der Königssohn aus der Wildnis heraus heimführt, in Masse erhalten wären [1]). In Hesekiels Darstellung schließt sich daran, daß die junge Königin, auf ihre Schönheit pochend, aller Dankbarkeit vergißt und sich gräßlicher Unzucht ergibt; vielleicht ist das bereits die Fortsetzung des alten Stoffes gewesen [2]); aber hier hat Hesekiel jedenfalls stärker eingegriffen, so daß unser Urteil über seine Vorlage in diesem Punkte nicht sicher ist. Doch ist zu bemerken, daß auch andere Erzählungen von dem Mädchen, das Königin geworden ist, so zu schließen pflegen, daß eine Verdächtigung gegen sie laut wird, wobei allerdings ihre Unschuld vorausgesetzt wird [3]); wenn Hesekiel die Geschichte in dieser Form gekannt haben sollte, so würde er also ihren Schluß seiner Allegorie zuliebe umgewandelt und aus der vermeintlichen eine wirklich geschehene Untreue des Mädchens gemacht haben. Die Erzählung ist dem Propheten vielleicht schon in ausgeführter und poetischer Gestalt zugekommen und würde in diesem Falle ein neues Beispiel israelitischer Märchendichtung sein [4]).

Jedem christlichen Kinde bekannt ist ein anderes Aussetzungsmärchen, das, auf Mose übertragen, vorliegt [5]). Die gemütvolle und geistreiche Erzählung berichtet, wie der ägyptische König, um Israel nicht zu groß werden zu lassen, alle neugeborenen Kinder männlichen Geschlechts in den Nil zu werfen gebietet. Trotzdem gelingt es einer Frau aus dem Stamme Levi, ihren schönen Sohn drei Monate lang vor den Häschern zu verbergen. Als das nicht länger möglich ist, setzt sie ihn in einem mit Asphalt und Pech versicherten Papyruskästchen im Nile

1) Vgl. v. d. Leyen S. 51; bei Grimm z. B. Nr. 3. 49; im alten Morgenlande Semiramis vgl. Diodor, Bibliotheca 24; bei Anti Aarne, Märchentypen Nr. 705.

2) So urteilt Hans Schmidt, Die großen Propheten S. 417, der auch in der folgenden Erzählung von den beiden Schwestern einen Märchenstoff sieht.

3) Thimme S. 97 f.

4) Andere Beispiele S. 12. 16 ff. 21 ff. 27 f. 35. 39. 40 f.

5) II. Mose 1_{22} ff.

aus, wo ihn Pharaos Tochter selbst beim Baden findet. So wurde das Kind durch das Walten der Vorsehung nicht nur gerettet, sondern wuchs sogar im Palaste des Königs auf, dessen größter Gegner er später werden sollte. Ein Späterer [1]) setzt noch hinzu, es habe sich so gefügt, daß die eigene Mutter zu seiner Amme bestellt und sogar dafür bezahlt worden sei [2]). — Solche Aussetzungsmärchen kommen sehr häufig vor [3]) und sind aus einem wohlverständlichen Grunde mit den bedeutendsten Helden der Geschichte verknüpft worden: die Phantasie der alten Völker wird durch die Vorstellung beschäftigt, der starke Mann, der so Gewaltiges getan hat, sei als schwaches Kind in furchtbarer Gefahr gewesen; dann wäre all das Große, das durch ihn kommen sollte, niemals geschehen. Am nächsten der Mosesage verwandt ist die von dem babylonischen Könige Sargon, der von seiner Mutter in einem Kästchen aus Rohr, dessen Tür mit Erdpech verschlossen war, auf den Euphrat ausgesetzt, aber von einem Gärtner gefunden und auferzogen und schließlich der Geliebte der Göttin Ischtar und König geworden sei [4]).

Auch der wunderschönen und jedem christlichen Herzen naheliegenden Erzählung von der Geburt des Heilandes bei Lukas könnte vielleicht, wie neuerdings Greßmann [5]) gezeigt hat, eine solche Aussetzungsgeschichte zugrunde liegen. In dieser Erzählung, die ja längst als Sage erkannt worden ist, fällt die eigentümliche Stellung im Mittelpunkt der Ereignisse auf, welche die Krippe einnimmt, obwohl Jesus von Nazareth doch sicherlich mit einer Krippe keine Gemeinschaft hat: dorthin wird das Kindlein gelegt; daß es sich dort befindet, offenbart der Engel; und daselbst wird es von den Hirten gefunden. Ferner ist zu fragen, warum der Engel nicht Jesu Eltern, sondern den Hirten die göttliche Art des Kindes kundtut, obwohl jene doch dafür die gewiesenen Personen gewesen wären, während diese doch nur als Nebenfiguren gelten können. So kommt man zu der Vermutung, daß die biblische Erzählung einer Vorlage folgt, in der Hirten und Krippe noch mehr bedeutet haben. Die Kindheitsgeschichten anderer Traditionen erzählen nun häufig von

1) II. Mose 2 4. 7—9. 2) Vgl. Greßmann, Mose S. 1 ff.
3) Literatur bei Greßmann, Mose S. 7 A. 3.
4) Text bei Greßmann, Mose S. 8.
5) Greßmann, Das Weihnachtsevangelium 1914.

der Aussetzung und wunderbaren Auffindung eines Kindes, und dabei spielen diejenigen, die es gefunden haben, und der Ort, da es lag, der Natur der Sache nach eine besondere Rolle [1]). Die Erzählung würde in dieser Gestalt folgende Form haben: ein Kindlein ist in der Stille geboren und in einer Krippe ausgesetzt worden; aber eine göttliche Stimme zeigt den Hirten an, ein wunderbares Kind liege in ihrer Krippe; da gehen sie hin, finden es und ziehen es auf: so wird es aus dringender Lebensgefahr gerettet. Diese Geschichte — so würden wir weiter annehmen — ist in ihrem Mittelstück in der evangelischen Erzählung gut erhalten; aber der Anfang ist, den historischen Verhältnissen gemäß, umgebogen: Maria hat das Kind nicht ausgesetzt, sondern es nur, weil zurzeit kein anderer Platz da war, in die Krippe gelegt, und ebenso ist der Schluß verändert: nicht die Hirten, sondern die eigenen Eltern haben es großgezogen. Sicherlich nur eine Vermutung, aber vielleicht eine ansprechende.

Nicht selten ist das Motiv von den Gefahren, die dem Kinde drohen, mit dem anderen, schon besprochenen [2]) verbunden, daß eine Weissagung darüber ausgesprochen ist, welche die Menschen zu vereiteln streben, die aber das Schicksal dennoch erfüllt [3]); besonders ist der Zug in der Gestalt häufig, daß der gegenwärtige König, der jetzt noch im Besitze aller Macht ist, den zukünftigen Herrscher, der ihn einst entthronen wird, in dem Kindlein verfolgt. Das Motiv liegt ins Mythische gewandt, dem seltsamen Kapitel 12 der Offenbarung Johannes zugrunde [4]). Es ist zugleich der Grundgedanke der beiden Erzählungen von den Magiern und dem bethlehemitischen Kindermorde [5]). Magier des Ostens kommen zu Herodes, dem Gestirn des Christus folgend, das sie in ihrer fernen Heimat, als es bei der Geburt des Helden aufging, zuerst geschaut haben: im fernen Osten, so ist die kindliche Voraussetzung, erscheinen die Sterne bei weitem früher. Dieser Stern ist ihnen nunmehr in den Westen vorausgezogen, und sie sind diesem Zeichen ge-

1) Usener, Sintflutsagen S. 80 ff. 2) Vgl. S. 111.
3) Vgl. v. d. Leyen S. 86 f. und L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx Bd. II S. 364 ff.
4) Vgl. das religionsgeschichtliche Volksbuch „Mythus im Alten Testament". 5) Matthäus 2.

folgt. Auf solchem Wege sind sie nun auch durch Jerusalem gekommen, wo ihnen König Herodes arglistig aufträgt, das Kindlein, sobald sie es gefunden haben, auch ihm kundzutun. Aber sein schlimmer Plan wird vereitelt. Ein Traum befiehlt ihnen, als sie dem Kinde ihre Ehrfurcht bezeugt haben, nicht zu Herodes zurückzukehren, sondern auf einem anderen Wege heimzuziehen. Damit ist diese Sage zu Ende: der arge König hat den Ort des Kindleins nicht erfahren und es daher nicht antasten können. — Spätere Hand hat diese Erzählung weiter bearbeitet und fortgesetzt. Man hat behauptet, Herodes habe sich durch die jüdischen Schriftgelehrten belehren lassen, der Christus müsse in Bethlehem geboren werden [1]): das ist sicherlich ein Zusatz zur älteren Geschichte, denn der Stern, der die Geburtsstätte anzeigt, und die Weissagung der Schrift, die sie im voraus ankündigt, sind eigentlich Doppelgänger. Und dann fährt die Hinzufügung fort: Joseph flieht, durch den Engel des Herrn gewarnt, mit Maria und dem Kindlein nach Aegypten; und Herodes, der jetzt in höchster Wut (nach Pharaos Vorbilde) alle kleinen Knaben Bethlehems dahinschlachten läßt, kommt zu spät. Die ältere Erzählung, die wir so herausgeschält haben, ist sicherlich nicht christlicher oder jüdischer Herkunft: sie setzt ja den Glauben an weissagende Sterne und an die Wissenschaft der Magier voraus; vielmehr liegt ein heidnisches Märchen zugrunde, das auf Jesus übertragen und durch die Zusätze dann weiter ins Christliche umgesetzt worden ist [2]).

Solche Kindheitsgeschichten haben fast immer eine liebenswürdige, stille, gemütvolle Art: kein Wunder, sind sie doch, wie es in der Natur der Sache liegt, gerade den Kindern erzählt worden [3]). Ein tragischer Ton tritt in denjenigen Erzählungen hinzu, in denen der Vater durch eine höhere Macht gezwungen wird, das geliebte Kind dahinzugeben oder wohl gar mit eigener Hand zu schlachten. Dahin gehört die rührende Geschichte von

1) Matthäus 2 1—6.

2) Albrecht Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande, 1901, versucht, die Erzählung aus dem Eindruck einer parthischen Gesandtschaft an Nero (66 n. Chr.) abzuleiten; aber jene Gesandtschaft hat trotz der Begrüßung des Kaisers als Gottes doch zu wenig mit der neutestamentlichen Erzählung von der Huldigung des neugeborenen, sonst unbekannten Christuskindleins gemeinsam.

3) Vgl. dazu Thimme S. 153.

Isaaks Opferung, an dessen Stelle schließlich durch Gottes Barmherzigkeit ein Widder tritt, ganz ebenso, wie in der griechischen Sage Iphigenie, die Agamemnon eigentlich opfern soll, durch eine Hirschkuh ersetzt wird [1]): beide Erzählungen werden aus der Erinnerung daran entstanden sein, daß das Kinderopfer der alten Zeit später durch ein Tieropfer abgelöst worden war [2]).

Von einem Kindesopfer, das aber wirklich dargebracht worden sein soll, handelt auch die von herber Schönheit erfüllte Sage von Jephthas Tochter [3]). Der gileaditische Held hat, im Begriffe, zu Felde zu ziehen, seinem Gotte gelobt, ihm im Falle seiner glücklichen Rückkehr als Ganzopfer darzubringen, wer immer aus der Tür seines Hauses ihm entgegenkomme. Nun aber fügte es das Schicksal, daß dies Los seine einzige Tochter traf; und um das Tragische dieses Zusammentreffens noch zu erhöhen, trat sie ihm mit Pauken und im Reigentanz entgegen, das Siegeslied singend. Das tapfere Mädchen hat ihrem Geschicke stille gehalten und nur eine Frist erbeten, um ihre Jungfrauschaft zu beweinen; dann hat ihr Vater sein Gelübde an ihr vollzogen. — Das Hauptmotiv dieser Erzählung, wonach ein Vater in der Not sein Kind hinzugeben gelobt, auch in der Form, daß er dasjenige verspricht, was ihm bei seiner Heimkehr zuerst begegnen würde, wobei er die Tragweite seines Gelübdes erst nachträglich erkennt, gehört zu einem wohlbekannten Sagen- und Märchentypus, der schon aus griechischen Sagen bezeugt ist [4]). Nahe verwandt ist besonders die Sage von Maiandros, dem in gleichem Falle, als er aus dem Kriege zurückkehrt, der eigene Sohn, seinen Sieg feiernd, entgegentritt [5]). Bei dieser engen Beziehung wird man in den beiden Erzählungen die Rezensionen einer „Wandersage" sehen. In Israel ist der Stoff auf einen geschichtlichen Helden übertragen und, wie der Schluß der Erzählung zeigt, zugleich dazu verwandt worden, ein jährliches Klagefest, das von den israelitischen Jungfrauen begangen wurde, zu rechtfertigen.

1) Vgl. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Artikel Iphigeneia. 2) Thimme S. 37. 3) Richter 11_{30} ff.
4) Vgl. Thimme S. 37. 86; Greßmann, Anfänge Israels S. 234 f.; Baumgartner, Jephtas Gelübde, Archiv für Religionswissenschaft Bd. XVIII, 1915 S. 240 ff., woselbst auch die Literatur.
5) Pseudo-Plutarch, De fluviis IX.

11. Märchen von jungen Männern und Frauen.

Nun allerlei Erzählungen über halb- oder ganz erwachsene Jünglinge. Eigentümlich, wie sehr das Märchen, im Hebräischen nicht anders wie im Deutschen, dabei für die Jugend Partei nimmt[1]). Auch das ein Zeichen, daß solche Geschichten gerade den Kindern erzählt werden[2]). Der frische Knabe, der tatenlustige Jüngling, dem die ganze Welt offen steht, haben damals ebenso das Wohlgefallen erregt wie unter uns. Ja, ein solcher junger Mensch, der dreist ins Leben hineintritt, mag am Ende seines Weges noch ein Königtum finden! Wie viele deutsche Märchen haben diesen fröhlichen Schluß! Und so darf auch Saul, von seinem Vater nur auf die Suche nach verlorenen Eselinnen ausgesandt, ohne es zu wissen und wollen, zur Königssalbung gelangen[3]), und Joseph muß wenigstens der Erste nach dem Pharao werden[4])! Dem Kinde werden die vorbedeutenden Orakel zu teil: der Knabe Joseph schaut die Zukunftsträume, und der junge Samuel vernimmt die göttliche Stimme[5]). Und dem halben Kinde gelingt die große Tat: so, wie Siegfried, fast noch ein Knabe, den Drachen tötet, so erlegt David, kaum dem Kindesalter entwachsen, den großmächtigen Philister[6]), Daniel, obwohl noch sehr jung, entscheidet den schwierigen Prozeß der Susanna[7]), und Jesus erregt schon als Zwölfjähriger durch seine kluggestellten Fragen und treffenden Antworten die Verwunderung der Schriftgelehrten[8]).

Besonders gerne stellt die primitive Erzählung einen solchen Knaben oder jungen Mann den Aelteren gegenüber und gibt ihm den Vorzug. Wenn sich Schwiegervater und Schwiegersohn, wie es denn so vorkommen mag, über Hab und Gut streiten, so mag der Aeltere und Gewitzigtere zuerst die Oberhand behalten; zum Schlusse aber hat auch der Jüngere gelernt und trägt den Sieg davon. Die israelitische Ueberlieferung erzählt das von Jakob, der zunächst von seinem Schwiegervater Laban überlistet wird, dann aber den abgefeimten Ara-

1) Thimme S. 40; Wundt, Völkerpsychologie, Bd. II, 3. Teil, S. 299 ff. 2) Thimme S. 160. 3) I. Samuelis 9 f.
4) I. Mose 41 $_{41}$ ff., wie Mardochai vgl. Esther 10 $_{3}$.
5) I. Samuelis 3. Vgl. Wundt, ebenda S. 300 f.
6) I. Samuelis 17. 7) Zusätze in Daniel. 8) Lukas 2 $_{46}$ f.

mäer um so kräftiger übers Ohr haut [1]). — In der Berufungserzählung des Samuel ist dieser, den Gott zu seinem Werkzeug bestellt, ein unschuldiges Kind; aber neben ihm stehen Elis Söhne, Männer, von schwerer Schuld belastet, und das Kind wird erwählt, um die Kunde von Gottes künftigem Gericht über sie zu empfangen [2]). In der Goliatherzählung wird David zugleich auch dem gewaltigen Recken Saul entgegengestellt, dessen Rüstung so schwer ist, daß der Knabe David darin nicht einmal zu gehen vermöchte [3]), und doch erlegt der Knabe den fremden Riesen, vor dem sich der Mann Saul fürchtet [4]). In der Legende der Susanna wird der junge Daniel zum Richter der beiden Aeltesten, die in Sünden ergraut sind [5]).

Gern erzählt man auch von mehreren Brüdern, unter denen der Jüngste der Bevorzugte, der beneidete Günstling des Schicksals, der Liebling Gottes ist, „der sich dann oft aber auch als der Klügste oder Beste erweist und seinen Brüdern nicht selten zum Retter wird, wie der kleine Däumling in der Höhle des Menschenfressers" [6]). Dies Motiv „wiederholt sich im Märchen unendlich oft" und tritt auch nicht selten im Alten Testament auf, wo es dann zum Beweise des frommen Satzes dient, daß **Gottes Kraft in der Schwachheit mächtig ist** [7]). So gibt der Manassit Gideon dem von ihm unerkannten Jahve, der ihn für Israels Rettung berufen will, die bescheiden ablehnende Antwort: **Mit Verlaub, Herr! Womit soll ich Israel erretten? Ist doch mein Geschlecht das schwächste in Manasse, und ich bin der geringste in meines Vaters Hause** [8]). Dahin gehört auch, daß Saul nach der Legende von seiner Wahl zuerst nicht gefunden werden konnte, weil er sich beim Gepäck versteckt hielt [9]). So ist auch David der kleinste unter seinen Brüdern und wird dem Samuel von seinem Vater mit den übrigen Söhnen nicht einmal vorgeführt, als der einen von ihnen zum Könige wählen will; und doch muß ihn dieser inmitten seiner Brüder auf Jahves Anweisung zum Könige salben [10]). — Auch

1) I. Mose 29_{14} ff. 30_{25} ff. 31. 2) I. Samuelis 2_{11} ff. 3.
3) I. Samuelis 17_{38} f. 4) I. Samuelis 17_{11}.
5) Zusätze in Daniel. 6) Chimme S. 39; v. d. Leyen S. 69.
7) II. Korinther 12_{9}.
8) Richter 6_{15}. Der Text der Erzählung ist bearbeitet: ursprünglich erscheint hier Jahve, nicht sein Engel. 9) I. Samuelis 10_{21} f.
10) I. Samuelis 16.

in der Goliathgeschichte wird dieser Gegensatz als ein Nebenmotiv verwandt: der Davidknabe, der noch seines Vaters Schafe hüten muß und sich, von diesem dem Heere um Kundschaft nachgesandt, keck unter die Reihen des anrückenden Heeres drängt, wird von seinem ältesten Bruder hart angelassen, als er sich noch obendrein vorwitzig nach dem Preise erkundigt, den König Saul auf Goliaths Kopf gesetzt hat. Der Aeltere sieht nicht die Tapferkeit des Knaben, der sich vor Löwen und Bären schon lange nicht mehr fürchtet, sondern er ärgert sich nur über seine Frechheit [1]). — Besonders aber ist es die Josephnovelle, die dies Motiv ausführt. Hier wird der Gegensatz „zwischen den älteren, treulosen und erfolgarmen und dem jüngsten, guten und erfolgreichen Bruder", ein Motiv, das so vielen Märchen zugrundeliegt [2]), zum leitenden Gedanken der ganzen Erzählung erhoben: sie wollen ihn, der ehrgeizige Träume hat oder nach anderer Rezension vom Vater als Nesthäkchen durch ein schönes Kleid ausgezeichnet wird, heimlich davonschaffen und bringen ihn durch ihren Frevel in das Elend der ägyptischen Sklaverei. Aber hier steigt er nach allerlei Wechselfällen durch seine mehr als menschliche Klugheit zum Herrn über Aegypten empor und bekommt sie so, als auch sie nach Aegypten hinabmüssen, in seine Gewalt. Nun aber zeigt er seinen hohen Edelmut: er bestraft sie und ängstigt sie wohl, wie sie es um ihn nicht anders verdient haben, aber schließlich erbarmt er sich ihrer auch wieder, gibt sich ihnen zu erkennen und hilft ihnen durch die schwere Zeit der Hungersnot durch. Das sind Motive, die dem Märchen entnommen sind. Und auch viele der Einzelzüge, mit denen die ganze gemütvolle Erzählung so reich ausgeschmückt ist, stammen daher. So hören wir auch in anderen Märchen, daß der jüngste Sohn gerade um seiner Träume willen aus seines Vaters Hause vertrieben wird [3]), daß es ein Brunnen ist, in den ihn die Brüder versenken, daß ihn Kaufleute daraus emporziehen u. a. m. [4]). Als Ganzes ist die vielgestaltete Erzählung ein „Glücks-" oder „Abenteuermärchen" zu

1) I. Samuelis 17. 2) Vgl. v. d. Leyen S. 69.

3) Thimme S. 51; Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. I S. 324; Leskien, Balkanmärchen S. 162.

4) Vgl. die Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 400.

nennen [1]); ihrer ausgeführten Art nach ist sie das typische Beispiel einer „Märchennovelle“ [2]).

Einer der beherrschenden Gedanken des Schlusses ist das Motiv, daß der Jüngste der Retter der übrigen wird; Joseph sagt zu den Brüdern zuletzt: **darum hat Gott mich vorausgesandt, auf daß von euch am Leben bleiben 'viele Errettete'** [3]). Dies Märchenmotiv ist, wie es scheint, auch in die Eschatologie eingedrungen. In einer berühmten Stelle des Buches Micha wird in geheimnisvollen Worten die Wiederkunft des David verkündet, und dann hinzugefügt:

Darum gibt er sie preis, bis zur Stunde,
da gebiert die Gebärerin;
da kehrt der Rest seiner Brüder heim
'zu' den Söhnen Israels [4]).

Die Bedeutung der absichtlich dunkelen Worte wird sein: die Drangsalszeit, da Gott „sie“ hingibt, dauert bis zur Stunde der wunderbaren Geburt des neuen David; dann kehren „sie“, d. h., wie das Folgende verdeutlicht, seine (noch) **übrigen Brüder**, die jetzt in der Gefangenschaft der Fremden schmachten, in die Heimat zurück. Der verschwiegene Gedanke ist, daß der neue David die anderen Brüder erlöst. Der Prophet scheint also an eine altüberlieferte Geschichte zu denken, wonach von vielen Brüdern die älteren in der Fremde allerlei Ungemach ertragen müssen, bis es dem jüngsten, nachgeborenen gelingt, sie heimzuführen; dies Motiv trägt er in das Bild der Zukunft ein und versucht, es mit den politischen Erwartungen seiner Zeit zu verbinden: die „Brüder“ des Messias sind, so deutet er den alten Stoff um, die verbannten Israeliten in der Ferne.

Und ganz ähnlich heißt es in dem Mythus der Offenbarung Johannes, der die Geburt des göttlichen Kindes erzählt, daß der „Drache“, der zuerst das Kind selber und dann „das Weib“, seine Mutter, vergeblich verfolgt hat, sich schließlich **gegen die übrigen ihres Samens**, d. h. ihre andern Söhne, also die älteren Brüder des Kindes, wendet und gegen sie Krieg beginnt [5]).

---

1) Vgl. über das „Glücksmärchen“ Wundt, Völkerpsychologie Bd. II, 3. Teil S. 89 ff.
2) Thimme S. 32.
3) I. Mose 45_{7}.
4) Micha 5_{2}.
5) Offenbarung Johannes 12_{17}.

Der Schluß der Erzählung muß gewesen sein, daß das vor dem Drachen gerettete „Kind", nunmehr erwachsen, zurückkehrt, das Ungeheuer bezwingt und seine Brüder von ihm befreit. In beiden Stellen klingt also, wenn wir uns nicht irren, das alte Märchenmotiv von dem Jüngsten durch, der schließlich der Retter seiner älteren Brüder geworden ist.

Aber nicht immer sind Alt und Jung im Gegensatz. Schön ist es, wenn sie sich finden und wenn der Aeltere dem Unerfahrenen seine überlegene Weltkenntnis leihen darf. Da sendet der Vater etwa, noch ehe er stirbt, den alten Diener aus, daß er seinem jungen Sohne eine gute Frau besorge [1]), oder er gibt ihm einen wohlerfahrenen Knecht als Berater mit auf den Weg [2]). Heil dem Jüngling, den in solchem Falle unerkannt ein Engel Gottes begleitet [3])! Das Vorbild eines solchen treuen Dieners im deutschen Märchen ist der „treue Johannes" [4]).

Zugleich aber sind die alten Völker für die Gefahren nicht blind, die gerade einem Jüngling entgegentreten. Der alte Vater hat sich etwa ein junges Weib genommen; da mag es geschehen, daß Jung und Jung aneinander Feuer fangen und daß der Jüngling, der seines Vaters Bett befleckt hat, mit schwerem Fluche aus dem Hause getrieben wird. Eine solche Geschichte muß man, wie einige Andeutungen zeigen [5]), im alten Israel von Ruben, Jakobs Erstgeborenem, und Bilha, dem Kebsweibe seines Vaters, erzählt haben; Homer kennt eine ähnliche Erzählung von Phoinix, einem Begleiter des Achilleus [6]). — Ein anderes Grundmotiv weiß von einem Jüngling, der sich in solcher Versuchung standhafter erweist: ein Eheweib wird durch die frische Jugend eines jungen Mannes gereizt, der sich zu ihrem eigenen Gemahl in irgendeinem Pietätsverhältnis befindet und mit ihr zusammen im Hause wohnt, sei es, daß es sein erwachsener Sohn, sei es, daß es sein Bruder oder sein vertrauter Diener ist. Das ehrvergessene Weib möchte ihn zum Ehebruch verführen, er aber widersteht ihr. Da verkehrt sich ihre Liebe in wütenden Haß, und sie klagt ihn bei ihrem Manne an, eine Gewalttat gegen sie versucht zu haben, so daß der Jüngling jetzt in große Gefahr gerät. Das ist der Inhalt der Ge-

1) I. Mose 24. 2) I. Samuelis 9 8. 3) Tobialegende.
4) Grimm Nr. 6. Vgl. bei Homer die Gestalt des alten Phoinix, den Peleus dem Achilleus beigegeben hat, Ilias IX 437 ff.
5) I. Mose 35 21 f. 49 3 f. 6) Ilias IX 447 ff.

schichte Josephs mit der Aegypterin[1]). Da das schon erwähnte ägyptische Brüdermärchen ein ganz ähnliches Zwischenspiel enthält[2]), hat früheren Forschern die Vermutung nahegelegen, die biblische Erzählung sei von der ägyptischen ausgegangen[3]). Indessen ist gerade diese Geschichte in mannigfachen Abwandelungen über die halbe Welt verbreitet, die Griechen kennen sie z. B. unter anderen verwandten Sagen als die Geschichte der Phaidra und des Hippolytos[4]); der biblischen Sage stehen, soweit bisher bekannt ist, am nächsten indische und persische Varianten, die ebenso wie die Josepherzählung auch den Nebenzug enthalten, daß die verlogene Frau als Beweis der versuchten Verführung ihr Kleid vorweist, das sie selbst vorher arglistig zerrissen hat. Die Geschichte ist also ein schönes Beispiel eines „Wandermärchens" in der Bibel.

Das besprochene Motiv, daß sich verschmähte Liebe in Haß verkehrt, kann auch so gewandt werden, daß der Mann der Verführer ist und das Weib, das ihn verschmäht, von ihm der Unzucht beschuldigt wird. So ist es in der deutschen Sage von Genovefa[5]). Dies Motiv liegt auch der von den Malern so oft dargestellten Susannalegende zugrunde[6]). Susanna, die schöne Ehefrau eines vornehmen Juden, wird von zweien der jüdischen Aeltesten mit ihrer Liebe verfolgt und — wie eine Rezension hinzufügt — im Bade belauscht. Als sie ihren Anträgen widersteht, beschuldigen sie sie des Ehebruchs und erklären, selbst Augenzeugen davon gewesen zu sein. Zum Schluß wird Susanna durch das weise Urteil Daniels gerettet[7]). Sehr ähnlich ist die Einführung einer indischen Erzählung: Upakosa, ein Eheweib, wird von dem königlichen Hauspriester, dem Oberrichter und dem Lehrer des Thronerben erblickt. Vergebens machen sie ihr auf dem Wege zum Bade unsittliche Anträge. Zuletzt aber werden sie schändlich überführt, und die Ehre der Frau bleibt unangetastet[8]). Beide Ueberlieferungen stimmen

1) 1. Mose 39, 6 ff. 2) Vgl. v. d. Leyen S. 87.
3) So noch Procksch, Genesis S. 225.
4) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 422.
5) Grimm, Deutsche Sagen Nr. 532, vgl. auch Nr. 437; Hans Schmidt, Volkserzählungen aus Palästina, teilt in Nr. 38 S. 120 f. eine verwandte Erzählung aus dem gegenwärtigen Palästina mit.
6) Zusätze zu Daniel. 7) Vgl. über das Urteil Daniels S. 122.
8) Vgl. H. Brockhaus, Gründung der Stadt Paliputra 1835 S. 8 ff.

darin überein, daß mehrere und würdige Männer ein Weib vergeblich bei Gelegenheit eines Bades mit ihrer Liebe verfolgen; vielleicht ist diese Zusammenstimmung in dem einen Motive aus Wurzelverwandtschaft der Ueberlieferungen zu erklären.

Eine Liebesgeschichte anderer Art ist die von der Dina [1]), die wir hier nach der älteren Rezension des Textes [2]) wiedergeben. Dina, Tochter Jakobs, ist von dem Jüngling Sichem geraubt worden, der sie aber nachträglich zum Eheweibe anzunehmen entschlossen ist. Das Motiv des Brautraubes ist als Nachklang uralter Sitte im Märchen auch sonst bezeugt, insbesondere mit dem Schlusse, „daß die Geraubte sich mit dem Räuber bald aussöhnt und bei dem Räuber als sein Eheweib bleibt" [3]). Und auch der Schluß ist belegt, daß „auf den Raub eine spätere Wiedereroberung der Braut" durch ihre Verwandten folgt [4]). So ist es auch hier. Denn als Dinas Vollbrüder von der Ehrverletzung ihrer Schwester erfahren, werden sie sehr zornig und verstehen es, zunächst scheinbar Sichems Angebot ablehnend, zugleich aber halb darauf eingehend, in die Stadt, da Sichem wohnt, hinterlistig einzudringen, den Verführer zu töten und ihre Schwester zu befreien. Damit ist zu vergleichen, daß auch die Dioskuren ihre geraubte Schwester Helena zurückbringen.

Vom Frauenraube handelt auch ein Zwischenspiel der Geschichte von der Schandtat von Gibea im Richterbuche [5]). Der Stamm Benjamin hat durch ein großes Unglück seine Frauen verloren; Israel hat sich durch einen Eid verpflichtet, keinem Benjaminiten ein Weib zu geben, und ist dadurch gebunden. Da wird ihnen als Auskunft erlaubt, die Mädchen, die alljährlich in den Weinbergen von Silo ihre Reigentänze aufführen, zu entführen und so den Stamm neu zu begründen [6]). Die Sage erinnert an den Raub der Sabinerinnen, durch den sich die weiberlosen Römer, gleichfalls bei Gelegenheit eines

---

1) I. Mose 34.

2) Zu diesen Rezensionen vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 370 f. 373 f. 3) Thimme S. 38 f. 4) Thimme S. 39.

5) Richter 19—21.

6) Richter 21_{15} ff. Eine Variante dazu bietet 21_{8} ff.

Festes, Frauen verschaffen [1]). Liegt hier wiederum ein Wandermärchen zugrunde oder ist die Geschichte nur als Sage, d. h. mit geschichtlichen Erinnerungen verbunden, denkbar?

Dazu noch andere Erzählungen, die von Mädchen und Frauen handeln. Da hören wir in immer neuen Wendungen, daß das antike Weib mit verzehrender Leidenschaft Kinder begehrt und dafür alles, was ihr sonst widerwärtig und verhaßt ist, auf sich nimmt: Sara und Jakobs Weiber geben darum ihre eigenen Mägde ihren Männern hin, um dann deren Kinder zu eigen anzunehmen [2]). Die wilden Töchter des Lot gehen gar zu ihrem eigenen Vater ein, da kein anderer Mann auf Erden übrig ist [3]): damit ist die phönizisch-griechische Erzählung zu vergleichen, wonach Smyrna (oder Myrrha) in verbrecherischer Liebe zu ihrem Vater entflammt ist und ihn zwölf Nächte lang täuscht, wobei auch der Zug, daß sie ihn trunken macht, nicht fehlt [4]). Die verbotene Liebe und Ehe zwischen Vater und Tochter ist auch sonst ein Märchenmotiv.

Aus dem uralten ägyptischen „Brüdermärchen" kennen wir das Motiv, daß ein Eheweib durch wunderbaren Zauber auch nach dem Tode ihres Mannes von ihm schwanger werden und einen Sohn von ihm gebären kann [5]). Dasselbe erzählt der ägyptische Mythus. Die Göttin Isis hat den Leib ihres verstorbenen Gemahls, des Osiris, aufs neue belebt und von ihm den Horus als seinen echten Sohn und Erben empfangen [6]). Derselbe Zug kehrt im Alten Testament in der Geschichte der Tamar [7]) und der Ruth wieder, nur daß hier der Zauber, gegen den Israel Abscheu empfindet [8]), verschwunden und an seine Stelle eine soziale Einrichtung, die Verwandtenehe, getreten ist: die beiden tapferen Frauen wissen es mit weiblichen Künsten dahin zu bringen, daß ihnen ein Mann aus dem Hause des Verstorbenen zu dem so heiß begehrten Kinde verhelfen muß, das dann auch wirklich als echtes Kind Anerkennung findet [9]).

Ebenso ist Täuschung bei der Brautwerbung,

1) Livius, Römische Geschichte I 9. 2) I. Mose 16, 30, 3.
3) I. Mose 19, 31 ff.
4) Vgl. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Artikel Smyrna 2. 5) Vgl. v. d. Leyen S. 88.
6) Vgl. Erman, Aegyptische Religion, 2. Aufl. S. 38 ff.
7) I. Mose 38. 8) Vgl. S. 96. 102.
9) Vgl. „Reden und Aufsätze" S. 91 f.

dem Bibelleser von Lea und Rahel her bekannt [1]), im Märchen häufig [2]).

Im ganzen gilt für die hebräischen Erzählungen ebenso wie für die deutschen Märchen, daß, so oft Männer und Frauen darin zusammen auftreten, die Frauen „eingehender und sympathischer geschildert werden als die Männer" [3]). Abigail [4]) und Zippora [5]) retten durch ihre Entschlossenheit das bedrohte Leben ihrer Männer. Die Sunamitin, ebenso geistesgegenwärtig, zwingt fast den Propheten, ihr Kind, so lange es noch Zeit ist, dem Leben wiederzugeben, wobei ihr Mann ganz zur Seite steht [6]). Tamar, Ruth und Lots Töchter erhalten durch Klugheit und Tatkraft das Geschlecht, auch gegen den Willen der beteiligten Männer. Judith setzt ihre weibliche Ehre aufs Spiel, tötet den feindlichen Feldherrn und errettet dadurch die schwer bedrohte Heimat: ganz ähnlich erzählt ein deutsches Märchen von einem Mädchen, das sich vom feindlichen Lager fangen läßt und dort dem General in seinem Zelte sein Zauberschwert stiehlt [7]). Mit welcher Liebe wird die anmutige und dienstwillige Rebekka geschildert, an der Quelle stehend, mit dem Kruge auf der Schulter, und mit wie tiefem Mitgefühl redet der Erzähler von Samuels unglücklicher Mutter, die als kinderloses Weib so bitteres Leid trug und von der Nebenfrau noch obendrein verhöhnt wurde [8])! Ganz zu schweigen von der holden Schönheit, die Mariens zartes Bild in der Kindheitsgeschichte des Lukas umkleidet: Zacharias, der betagte Mann, der fromme Priester, zweifelt an der Engelsbotschaft: woran soll ich das erkennen? [9]) Aber sie, das schlichte Mädchen, beugt sich ihr gläubig: mir geschehe, wie du gesagt hast [10]). Aber auch im Bösen ist das Weib dem Mann überlegen: sie ist es, die ihm im Paradiese die Frucht geboten hat; und Delila hat den starken Simson durch ihre List zu Falle gebracht.

1) I. Mose 29_{23} ff.

2) Vgl. Thimme S. 39; Literatur in meinem Genesiskommentar 3. Aufl. S. 328.

3) Thimme S. 159.

4) I. Samuelis 25.

5) II. Mose 4_{24-26}, vgl. S. 72 ff.

6) II. Könige 4_{18} ff.

7) P. Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm S. 198. Zur Beurteilung dieser Parallele wäre die Auffindung weiterer Gegenstücke wünschenswert. Die späteren, hebräischen Varianten der Legende bei M. J. bin Gorion, Born Judas Bd. I S. 48 ff.

8) I. Samuelis 1.

9) Lukas 1_{19}.

10) Lukas 1_{38}.

12. Allerlei Märchen von Männern.

Dazu allerlei Motive, die von Männern handeln. Es sind besonders solche, die irgendeine auffallende Ausnahme von dem gewöhnlichen Geschehen enthalten.

Brüder sind geborene Freunde; man wundert sich nicht, wenn sie sich lieben und einander helfen; aber man erstaunt, wenn sie sich hassen und befehden. Darum ist der äußerste Fall solcher Feindschaft, der Brudermord, ein oft erzähltes und stets mit neuem Schauder vernommenes Motiv: Kain tötet Abel wie Romulus den Remus und Seth den Osiris [1]), und Jakob und Esau haben sich nicht einmal im Schoße der Mutter vertragen können [2]).

Der Herr, der seinen Boten aussendet, verläßt sich darauf, daß der die Bestellung ausrichtet. Aber wie nun? wenn er einen nach dem andern ausschickt und sie alle nichts ausrichten, bis er sich selber aufmachen muß und vielleicht noch dasselbe Schicksal wie sie erleidet? Dies Motiv, das wir Deutschen aus dem Liede „Der Herr, der schickt den Diener aus", kennen, wird in einer alttestamentlichen Legende abgewandelt: Saul sendet dreimal Boten, um David von Samuel zu holen; aber bei diesem ist gerade eine Prophetenversammlung, deren Ekstase einen nach dem andern erfaßt, bis Saul selber kommt, aber nur noch gewaltsamer als jene davon ergriffen wird; so gelingt es David, zu entkommen [3]). Eine altfränkische Sage von König Chlotar und seinem Sohne Dagobert ist ähnlich [4]), besonders aber eine moderne buddhistische Legende [5]).

Wem es geglückt ist, einem Löwen auf dem Wege zu entkommen, der mag sich wohl freuen! Aber das Geschick kann es auch anders mit ihm meinen. So erzählt ein Märchen aus dem

---

1) Andere Beispiele in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 44.

2) I. Mose 25 22. Vgl. O. Dähnhardt, Natursagen S. 11. 78 f.; E. Stucken, Astralmythen S. 198 ff. 3) I. Samuelis 19 19 ff.

4) Grimm, Deutsche Sagen Nr. 431. Dasselbe Motiv, aber anders gewandt II. Könige 1 9 ff.; vgl. auch II. Könige 9 17 ff.; Lukas 20 9 ff.

5) Buddhas Vater schickt Boten nach seinem Sohne, er solle zu ihm kommen. Aber alle hören sie ihm zu, werden Rahats und bleiben bei ihm. So geht es zweimal, bis schließlich Buddha freiwillig kommt. Vgl. R. Spence Hardy, Manual of Buddhism 1860 S. 198 f.

gegenwärtigen Tripolis, wie ein Kaufmann vor Räubern in eine Höhle flieht; aber da findet er — einen Löwen; und als auch der ihn verschont, begegnet er einem zweiten Löwen, dem er schließlich glücklich entkommt; „dreimal wäre er beinahe gestorben“ [1]). Das Motiv ist hier zu einem „Glücksmärchen“ verwandt: Gefahr über Gefahr, aber jedesmal eine unerwartete Rettung. Dies Motiv der dreifachen Gefahr findet sich z. B. in dem deutschen Märchen vom „getreuen Johannes“ [2]) und, wiederum mit anderer Wendung, in Rückerts Gedicht: „Es ging ein Mann im Syrerland“. Der israelitische Prophet Amos hat dasselbe Motiv benutzt, um seinen Zeitgenossen, die in Jahves kommendem „Tage“ für sich selber eitel Licht sehen und auf ihre eigene Verschonung in allen den zukünftigen Nöten hoffen, nachdrücklich einzuschärfen, daß er ihnen in Wahrheit Drangsal über Drangsal und schließlich den Untergang bringen wird. Darum erinnert er an das Märchen vom Unglücksmenschen, der dem Löwen und Bären noch glücklich entging, aber endlich, in sicherem Hause angekommen, von der Schlange gebissen ward [3]):

Weh euch, die ihr euch sehnt nach Jahves Tag!
Was soll euch Jahves Tag?
Er ist Finsternis, ohne Licht!
So, wie wenn flieht ein Mann
vor dem Löwen
und ein Bär ihn trifft,
und er geht ins Haus und lehnt
seinen Arm an die Wand,
da beißt ihn die Schlange!
Jahves Tag ist Finsternis, ohne Licht,
dunkel und ohne Strahl!

Ebenso seltsam ist es, wenn jemand eine Fallgrube, in der er wilde Tiere fangen will, so künstlich und listig angelegt hat, daß er sie schließlich selber nicht mehr erkennt und hineinstürzt.

1) H. Stumme, Märchen und Gedichte aus Tripolis in Nordafrika 1898 S. 79 ff.

2) Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 6, vgl. die Parallelen bei Bolte und Polívka Bd. I S. 42 ff.

3) Amos 5_{18-20}; vgl. „Israelitische Literatur“ (Kultur der Gegenwart Teil I, Abt. 7) S. 73; Greßmann, Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels S. 347.

Eine solche Geschichte erzählt gelegentlich das finnische Märchen [1]; und schon der Psalmist scheint auf eine ähnliche Begebenheit hinzudeuten:

Eine Grube hat er gegraben und ausgehöhlt;
aber er fällt selbst in die Falle, die er gemacht hat [2].

Dem frommen Sänger ist ein solches Geschehen ein Symbol der gerechten Vergeltung:

Das Unheil, das er plant, fällt auf sein Haupt zurück.

Ein anderes Motiv ist folgendes. Wer einen Brief zu überbringen hat, genießt das Vertrauen des Absenders und kann seiner guten Meinung sicher sein. Daher kann Arglist und Arglosigkeit nicht besser gegenübergestellt werden, als wenn ein Bote einen Brief mitnehmen muß, in dem sein eigener Tod befohlen wird. Einen solchen Brief läßt König David durch den Hethiter Uria, den er aus dem Wege schaffen will, an Joab besorgen [3], überbringt Bellerophon im Auftrage des Proteus an seinen Schwiegervater [4], und müssen im Hamlet Güldenstern und Rosenkranz nach England mitnehmen [5]. Das Motiv hat schon im Märchen seine Stelle [6].

Der Richter oder wer sonst das Urteil spricht, entscheidet über die Sache eines andern. Aber es kann auch vorkommen, daß jemand gezwungen wird, ohne es zu wissen, sich selber zu richten, und wenn dann das Urteil auf schwere Strafe oder gar auf grausamen Tod lautet, so wird es sicherlich gerecht sein. So gefällt es dem Märchen, daß der Bösewicht selber zum Schlusse ahnungslos aussprechen muß, was er verdient hat. Im deut-

1) Vgl. E. Schred, Finnische Märchen S. 183: Ein Mann hatte eine Falle gegen den Marder gelegt. „Aber als er nach einigen Tagen hinging, seine Falle zu besehen, da — geriet er selbst in das Eisen, fiel zwischen die Bretter und war tot!"

2) Psalm 7 16.

3) II. Samuelis 11 14 ff.

4) Homer, Ilias VI 167 ff.

5) Hamlet V 2.

6) Vgl. z. B. P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 205; J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen S. 162; v. d. [illegible]ärchen in den Götterſagen der Edda S. 19; E. Sklarek, Unga[illegible]jen S. 26; Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 29 und [illegible] Polívka dazu, Bd. I S. 286 ff., woselbst reiche Literatur; [illegible]as Glückskind und der Todesbrief 1912; J. Schick, Hamlet [illegible]ahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft Jahrgang [illegible] 31 ff.

schen Märchen wird die falsche Braut gefragt: „welches Urteils ist diese würdig?", und dann heißt es: „das bist du", und ihr eigenes Wort wird an ihr vollzogen [1]). In der hebräischen Erzählung muß der König selber das Wort sprechen: **Den Tod verdient der Mann, der das getan hat!** Und dann antwortet ihm der Prophet: **Du bist der Mann** [2])!

Wer von einem wilden Tiere verschlungen ist, kommt sicherlich niemals wieder ans Tageslicht. Aber das Märchen spielt mit dem Gedanken, wie schön es wäre, wenn einer, der so verschwunden ist, unversehrt ins Leben zurückkehrte. Dies Motiv, das über die ganze Erde verbreitet ist [3]), ist demnach so zu erklären, daß die Phantasie zu der in alter Zeit gewöhnlichen Erfahrung, wonach Menschen von Tieren mit Haut und Haar gefressen worden sind, das „Glücksmotiv" der Errettung aus dem Bauche des Ungeheuers hinzugefügt hat [4]). Das ist eines der Grundmotive der Legende vom Propheten Jona, der von einem „großen Fisch" verschlungen wurde, in seinem Leibe drei Tage und drei Nächte weilte und danach ans Land ausgespien wurde. In dem Märchen, das dieser Legende zugrunde liegt, war dies Motiv mit mehreren anderen verknüpft. Das hauptsächlichste unter diesen ist, daß Jona vorher ins Meer geworfen war, also durch diesen Fisch in wunderbarer Weise gerettet und ans Land gebracht worden ist. Auch das gehört zu den seltsamen Begebenheiten, an denen sich die primitive Phantasie ergötzt: ein ins Meer Geworfener geht nicht, wie man erwarten sollte, zugrunde, sondern gerade im rechten Augenblick kommt ihm ein Meertier zu Hilfe. Wiederum ein nicht seltenes Motiv: ein Liebling des Schicksals, durch Tücke der Menschen oder durch Schiffbruch ins Wasser gefallen, wird durch einen Fisch errettet; man denke an die schöne Arionsage [5]). Dem ganzen, so aus verschiedenen Motiven zusammengewobenen Märchen sind besonders einige indische Erzählungen verwandt, in denen sich viele Einzel-

1) Grimms Kinder- und Hausmärchen Nr. 89.

2) II. Samuelis 12 5. 7. Vergleichbar ist Herodot III 32.

3) Thimme S. 93; weitere Literatur bei L. Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes Bd. I. S. 54 ff.; Hans Schmidt, Jona 1907; Bolte und Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. I S. 40.

4) W. Wundt, Völkerpsychologie Bd. II, Teil 3 S. 230 ff.

5) Hans Schmidt, Jona S. 96 ff.

züge: der Sturm, die Auslosung des Schuldigen, der große Fisch, der den Helden verschlingt und wieder von sich gibt, wiederholen [1]). Die Erzählung ist nach Israel gekommen, hier auf Jona, Sohn des Amitthai, eine geschichtliche Persönlichkeit [2]), übertragen und mit den höheren Gedanken der israelitischen Religion erfüllt worden; so ist das Märchen zu einer kindlich-rührenden Darstellung von Gottes Güte, die selbst einem Ninive verzeiht, ausgesponnen worden [3]).

Ein seltsames Zusammentreffen bei einem Kampfspiele wird unter den Davidgeschichten berichtet: von den Israeliten und den Judäern, die sich gegenüberstanden, gingen je zwölf dazu Bestimmte gegeneinander los: jeder aber faßte 'mit der Hand' den Gegner beim Kopf und stieß ihm das Schwert in die Seite, so daß sie alle zugleich fielen [4]). So groß war die Wut beider Parteien gegeneinander gewesen, daß sie alle, wie auf Verabredung, heimtückischerweise aus dem Spiele blutigen Ernst machten; eine erbitterte Feldschlacht war die Folge. Der Ort der Begebenheiten aber trug davon den Namen „Feld der 'Tückischen'". Also eine Erzählung „ätiologischer" (grundangebender) Art, der römischen von den Horatiern und Curiatiern [5]) verwandt. Doch mag es fraglich sein, ob eine solche Geschichte jemals ein „Märchen" und nicht von Anfang an eine „Sage" gewesen ist.

An das Märchen erinnert ferner ein Zwischenspiel bei der Belagerung König Mesas von Moab durch Israel, dem sich Juda und Edom angeschlossen haben. Das Tal, in dem das angreifende Heer lagert, hat sich plötzlich in der Nacht mit Wasser gefüllt. Frühmorgens aber, als die Sonne über dem Wasser aufging, erschien den Moabitern drüben das Wasser rot [6]) wie Blut. Da sprachen sie: Das ist Blut! Sicherlich haben sich die Könige 'entzweit' und einander erschlagen! Nun auf zur Beute, Moab! Dadurch lassen sie sich zu einem unüberlegten Ausfall verleiten, der für sie übel ausgeht [7]). Die in dieser Schilderung vorausgesetzte Leichtgläubigkeit der Moabiter ist für das Märchen bezeichnend. Wir denken dabei an die deutsche

1) Vgl. Marti, Dodekapropheton S. 246; Hans Schmidt, Jona S. 137 ff. 2) II. Könige 14 $_{25}$.
3) Vgl. den Artikel „Jonabuch" in der „Religion in Geschichte und Gegenwart". 4) II. Samuelis 2 $_{14}$ ff. 5) Livius I 24 ff.
6) Anspielung an den Namen Edom. 7) II. Könige 3 $_{22}$ ff.

Erzählung von den Herulern, die ein blau blühendes Flachsfeld für ein schwimmbares Wasser halten, sich hineinstürzen und dabei erschlagen werden [1]). Aehnliche Torheiten erzählt das Märchen von den „sieben Schwaben“ [2]) und von dem Schulzen im „Bürle“ [3]). Das sind Motive spöttischer Volksmärchen, mit denen man die Nachbarn neckt. In der alttestamentlichen Erzählung ist der Zug einem durchaus ernsthaften Zusammenhange eingereiht, hat also seinen lustigen Nebengedanken verloren.

Ebenso märchenhaft mutet der Angriff des Heeres Gideons auf die Midianiter an, das mit Fackeln, die durch Krüge verdeckt sind, in dunkeler Nacht gegen die Feinde anrückt; am Lager angekommen, zerschmettern sie die Krüge, fassen dann die Fackeln, deren Feuer nun hoch emporflammt, mit der Linken und zugleich die Schwerter mit der Rechten und überfallen so, Fackeln und Schwerter schwingend, den durch den ungeheuren Lärm und das plötzliche Licht entsetzten Feind [4]). Ein solcher Angriff würde in der Wirklichkeit nicht möglich sein, sondern gehört der phantastischen Welt des Märchens an. Wir vergleichen damit etwa die neugriechische Erzählung, wonach der eine Stadt belagernde Märchenheld bei Nacht auf die Hörner einer Hammelherde brennende Lichter steckt und die Tiere so vor die Stadtmauern treibt. „Da glaubten die, welche darin waren, daß ein unzählbares Heer gegen sie anrücke, und kamen heraus, um sich dem Feinde zu unterwerfen“ [5]). Eine ähnliche Maßnahme erzählt Livius von Hannibal [6]).

Dem Märchen entstammt auch der Gedanke, daß die verborgenen Eigenschaften der Menschen durch eine Prüfung, die ihnen auferlegt wird, an den Tag kommen müssen: je schwerer diese ist, um so schöner ist dann auch die Bewährung und um so größer der verdiente Lohn [7]). Die entwickelteren Religionen nehmen dies Motiv mit Vorliebe auf, da sie so Gelegenheit

1) Grimm, Deutsche Sagen Nr. 395.

2) Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 119.

3) Ebenda Nr. 61.

4) Richter 7_{16} ff. Der Text ist durch die Einarbeitung eines zweiten Berichtes, wonach die Israeliten Posaunen blasen, in Verwirrung geraten.

5) Vgl. J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen, Teil I S. 227; vgl. auch Thimme S. 36.

6) Livius XXII 16 f. 7) Vgl. Thimme S. 48. 62 f.

haben, die besondere Frömmigkeit eines Heiligen darzustellen, eine Frömmigkeit, die auch in den schwierigsten Lagen standhält, in denen ein gewöhnlicher Mensch straucheln würde. So gibt es „Versuchungsgeschichten" von Buddha und Zoroaster und ebenso von christlichen Heiligen, z. B. vom heiligen Antonius [1]). Im Alten Testament wird das Motiv häufig abgewandelt: Noah mußte auf Gottes Befehl ein Schiff auf trockenem Lande bauen [2]), Abraham erhielt das Gebot, die Seinen zu verlassen und in eine ihm unbekannte Ferne zu ziehen [3]), und ein andermal, seinen einzigen Sohn zu schlachten [4]). Märchenhafte Züge finden sich besonders in dem Prolog zu Hiob, wo Gott seinen Frommen dem Satan auf eine Wette hin [5]) zur Versuchung übergibt [6]), und in der Versuchungsgeschichte Jesu bei Matthäus und Lukas. In der letzteren gehört dem Märchen an, daß der Heiland mit dem Satan in Person verhandelt, daß dieser ihm die Zauberwunder zumutet, Steine in Brot zu verwandeln [7]) und von Rande des Tempels hinunterzuschweben [8]), und ferner, daß er ihn zuvor hoch auf den Tempel entrückt hat oder ihn auf einen Berg führt, von dem er alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit schauen kann [9]). Unverkennbar ist, daß die biblische Legende die Erzählung mit ihren Gedanken erfüllt, aber ebenso deutlich, daß sie einen älteren, märchenhaften Stoff dabei benützt hat.

---

1) Vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 296.

2) Vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 61.

3) I. Mose 12. 4) I. Mose 22. 5) Vgl. S. 85.

6) Das Hiobmotiv von der in den schwersten Leiden bewährten Geduld findet sich wieder in der christlichen Placidaslegende, vgl. Bousset, Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse 1916 S. 469 ff. 492 und in „Tausend und Einer Nacht", übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl. Bd. II S. 243 ff. in der „Geschichte des Gutsbesitzers Abu Saber"; über ein indisches Gegenstück vgl. Schlottmann, Buch Hiob S. 17 ff.

7) Vgl. S. 102.

8) Wie Simon Magus zum Himmel emporfliegen will, Petrusakten 32, bei Hennede, Neutestamentliche Apokryphen S. 418 f.

9) Vgl. S. 51.

13. Standesmärchen.

Es geschieht im Märchen nicht selten, daß bestimmte Stände geschildert werden. So treten in den deutschen Erzählungen Bauer und Holzhacker, Schmied, Schuster und Schneider, Hirtenbüblein und Gänsehirtin und viele andere auf [1]). Auch im Alten Testament sind einige solcher „Standesmärchen" überliefert. So werden in Jakob und Esau Hirt und Jäger einander gegenübergestellt. Das Märchen wirft die Frage auf, wem von beiden der Vorrang zukomme, und beantwortet diese Frage in zwei Erzählungen. Beide Geschichten stimmen darin überein, daß der Jäger von Natur der Erstgeborene ist, aber der Hirt hat es verstanden, ihm diesen Vorzug der Geburt zu entreißen: Jakob hat Esau die Erstgeburt für ein Linsengericht abgekauft [2]), oder er hat ihm den „Segen" des alten Vaters Isaak durch Betrug entrissen [3]). Es ist ein großer kulturgeschichtlicher Vorgang, das Zurücktreten des unkultivierten Jägers vor dem kultivierteren Hirten, den die Märchendichter ausgezeichnet beobachtet und in ihrer kindlichen Form wiedergegeben haben. Und mit vortrefflich lebenswahren Zügen haben sie beide Gestalten dargestellt. Der Jäger — so schildert es das Märchen vom Verkauf der Erstgeburt — lebt von der Hand in den Mund; er schlägt das Tier, das er findet, tot; oft kommt er erschöpft und ohne Sang heim und muß dann hungern; hat er aber heute zu essen, so denkt er nicht an das Morgen. Der Hirt aber ist klüger: er schlägt die Tiere nicht tot, sondern zieht sie auf; zuweilen treibt er auch wohl ein wenig Ackerbau, besitzt Brot und Gemüse; darum hat er immer etwas zu essen; er ist gewohnt, nicht nur an heute, sondern auch an morgen und übermorgen zu denken. Darum ist der Hirt dem Jäger überlegen [4]); und so mußte der heißhungrige Esau dem schlauen Jakob seine schöne Erstgeburt um eine Kleinigkeit verkaufen. — Dasselbe Thema wandelt die verwandte Erzählung von Jakobs Betruge ab. Die Frage ist hier, wem von beiden der „Segen" des Vaters zufallen soll, ein Segen, der nur einmal ausgesprochen werden kann [5]) und das bessere Feld sowie die Macht über den Bruder

1) Vgl. Thimme S. 67 f. 78 f. 2) I. Mose 25 29—34.
3) I. Mose 27.
4) Aus meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 297.
5) Vgl. S. 101.

verleiht. Der alte Vater möchte ihn seinem Erstgeborenen zuwenden, aber der Jüngere betrügt durch seine List alle beide. Auch dieses Märchen steht ganz auf Seite des Hirten und ist ebenso wie dieses offenbar im Kreise der Hirten erdichtet worden. Zwar gibt es zu, daß das Wildbret des Jägers besser schmecke als das zahme Tier des Hirten; so urteilt wenigstens Vater Isaak. Aber der Hirt hat sein Fleisch rascher bei der Hand, und die Kochkunst seiner Mutter versteht es gar, das zahme Fleisch als „falsches Wild" zu bereiten. Und der Jäger ist ein Barbar: er ist behaart wie ein Ziegenböckchen, und er riecht — nach anderer Rezension — so stark, daß man es noch an seinen guten Kleidern spüren kann; dagegen ist der kultiviertere Hirt von glatter Haut und wäscht sich — zuweilen. Jakob verstellt sich, als wenn er Esau wäre, indem er die Felle von Ziegenböckchen an Hals und Armen vorbindet und des Bruders Kleider anzieht. Derartige kindliche Verkleidungen erscheinen dem Märchen glaubhaft [1]). „Eine sittliche Entrüstung über solche Gaunereien empfindet das Märchen nicht, weil das Lachen über die gelungene List jede sittliche Empörung vertreibt" [2]); man erinnere sich etwa an das von Herodot wiedergegebene ägyptische Märchen vom Schatzhaus des Rampsinit [3]). Später sind dann Jakob und Esau für Ahnherren der Völker Israel und Edom erklärt und dadurch die von ihnen handelnden Märchen zu Sagen umgeprägt worden [4]).

Das Verhältnis des Bauern und des Hirten wird in der Erzählung von Kain und Abel geschildert. Auch hier wird die Frage nach dem Vorrang des einen vor dem andern aufgeworfen, und die Gottheit selbst, um deren Gunst sich beide mit den Opfern aus ihren Erzeugnissen bemühen, muß entscheiden. Aber Gott nimmt den Hirten und nicht den Bauern an; er zieht das schöne, fette Fleisch den viel weniger schmackhaften Früchten des Ackers vor. Der Märchendichter meint, daß jedermann so urteilen würde. Auch diese Erzählung ist sicherlich von Hirten ausgegangen. Aber der Bauer gibt sich mit diesem Bescheide nicht zufrieden. Gewalttätig und roh, wie er ist, fällt

1) Vgl. etwa Hans Schmidt, Volkserzählungen aus Palästina Nr. 53 S. 218 f., wo sich ein Prinz einen Schafmagen über seinen Kopf zieht und sich so als Kahlkopf verstellt. 2) Thimme S. 56.

3) Herodot II 121.

4) Vgl. das Religionsgeschichtliche Volksbuch „Sage im Alten Testament".

er über den sanfteren Hirten her und schlägt ihn tot. Nun aber schreitet die Gottheit selber ein: durch das Blut des Ermordeten herbeigerufen [1]), flucht sie den Bauern vom Acker und aus ihrem Angesicht fort. So hat der leidenschaftliche Bauer zuerst den Bruder Hirten und dann sich selbst zugrunde gerichtet. Damit ist diese Geschichte ursprünglich zu Ende gewesen. Auch sie bietet ein wohl beobachtetes Kulturbild, das aber zuletzt bei der Verfluchung des Mörders hohe sittliche Würde zeigt. Spätere Ueberlieferung hat noch einen weiteren Schluß hinzugefügt: Kain wird von Gott auf seine Bitte insoweit begnadigt [2]), als er ein Zeichen empfängt, das ihn in dem unsteten Leben, wie er es von jetzt an führen muß, vor dem Morde schützt und jeden, der sich an ihm vergreift, mit siebenfacher Blutrache bedroht. Diese Gestalt des Unsteten, aber durch ein göttliches „Zeichen" vor Mord Bewahrten ist, wie es scheint, die des in der Wildnis umherschweifenden Beduinen, der das Stammeszeichen an seinem Leibe trägt und sich durch furchtbare Blutrache vor dem Totschlag sichert. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Zusatz an den mit Israel verbündeten Nomadenstamm Kain gedacht hat. Daß die ganze Erzählung ursprünglich nicht in die Urzeit der Menschheit gehört, ist schon längst beobachtet worden.

In anderen Ueberlieferungen gelten diese Vertreter von Ständen zugleich als die Stifter ihres Berufes. So ist der erste Mensch zugleich der erste Bauer, zur mühseligen Arbeit am Acker von Gott verflucht [3]); **Noah, der Ackersmann, begann auch, Weinberge zu pflanzen** [4]); **Nimrod war der erste Gewaltige auf Erden** [5]). So weiß die Ueberlieferung auch von vier Geschwistern, den Kindern Lamechs: **Jabal ist der Vater derer, die in Zelten und bei Herden wohnen**; sein Bruder Jubal **ist der Vater aller derer, die Zither und Flöte spielen**; von einer anderen Frau stammen Tubal-Kain, — **'das ist der Vater' aller derer, die Erz und Eisen 'hämmern'**, — und seine Schwester Naama [6]). Auch hier werden also, ebenso wie bei den Paaren Jakob-Esau und Kain-Abel, die verschiedenen

1) Vgl. S. 109 f.

2) Daß diese Begnadigung ein Zusatz zur ursprünglichen Ueberlieferung ist, erkennt man daran, daß sie nach dem Vorhergehenden ganz unerwartet kommt.

3) I. Mose 3_{17} ff. 4) I. Mose 9_{20}. 5) I. Mose 10_8.

6) I. Mose 4_{20-22}.

Stände als Brüder gedacht. So liegt es offenbar dem primitiven Denken nahe, das keine anderen als solche ganz einfachen Familienbeziehungen aufzufassen vermag. Ein deutsches Märchen weiß z. B. von drei Brüdern, der erste war ein Schreiner, der zweite ein Müller, der dritte ein Drechsler [1]). In der biblischen Erzählung sind es die drei Stände der Wüste, welche als Brüder vorgestellt werden: zuerst die vornehmen Herdenbesitzer, die vollberechtigten Stammesglieder, neben ihnen wie bei Homer die Sänger, dann, als die Nachkommen der zweiten Frau durch eine weite Kluft von ihnen getrennt, die Handwerker, von denen nur die ältesten, die Schmiede, genannt werden [2]), schließlich — ohne Beruf — ein Mädchen. Sicherlich hat man von diesen Geschwisterpaaren einst eine Geschichte erzählt, die wir uns nach Maßgabe der Jakob-Esau- sowie der Kain-Abel-Erzählung als Märchen zu denken haben. Die Ueberlieferung hat diese Erzählung vergessen und nur die handelnden Personen und ihren Stand behalten.

Kein Stand aber ist im Märchen, auch des alten Israel, offenbar so oft vorgekommen als der des Königs [3]). Das ist begreiflich genug, da sich die Phantasie des Volkes mit keiner anderen Person mehr beschäftigt, höchstens die Gottesmänner ausgenommen.

Es gehört mit zu den Eigentümlichkeiten der volkstümlichen Ueberlieferung, auch im Deutschen, daß die Gestalten darin ihre festen Attribute tragen [4]): der Jäger Esau Bogen und Köcher [5]), der Hirt Jakob seinen Hirtenknittel [6]), der Gottesmann Mose seinen Gottesstab [7]), der Prophet Elia seinen Haarmantel [8]). So wird der König im königlichen Ornat vorgestellt, die Krone auf dem Haupte und das Szepter in der Hand [9]). Will er also einmal unerkannt auftreten, so muß er sich verkleiden: so verstellt sich Saul und zieht andere Kleider an, als er zu der Totenbeschwörerin nach Endor geht, und wählt, um völlig sicher zu sein, die Nachtzeit zu diesem Besuche [10]). Auch die Frau Kö-

1) Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 36.

2) Nach Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 218.

3) Ueber Könige im Märchen vgl. auch S. 19. 20. 82. 94. 109. 115 f. 116 f. 118. 121. 122. 130. 132.

4) Vgl. Thimme S. 67. 5) I. Mose 27_3. 6) I. Mose 32_{11}.

7) Vgl. S. 99 f. 8) Vgl. S. 99. 9) Esther 4_2.

10) I. Samuelis 28_8.

nigin tut dasselbe: als Jerobeams I. Sohn krank ist, muß sich seine Gemahlin auf seinen Wunsch verkleiden, daß man ihr nicht anmerke, wer sie sei, und so das Orakel des Propheten Ahia einholen [1]): das Märchenmotiv von der Verkleidung der Königin ist dem Deutschen aus der Geschichte von „Sneewittchen" vertraut [2]). Das Vorbild des verkleidet umhergehenden Märchenkönigs ist für uns Harun al-Raschid aus „Tausend und Einer Nacht". König Ahab von Israel gibt einmal dem Könige von Juda, der mit ihm in die Schlacht zieht, seine Gewänder und verkleidet sich selber, um so der Todesdrohung des Propheten zu entgehen [3]). Auch solches Kleidervertauschen ist ein Märchenmotiv [4]). Echt märchenhaft ist dann auch, daß alle Verstellung nichts nützt: die Totenbeschwörerin erkennt Saul, ebenso wie Ahia die Königin [5]), und das prophetische Wort über Ahab erfüllt sich dennoch [6]).

Macht und Größe des Königs stellt sich das Märchen in phantastischer Uebertreibung vor. Der israelitische Herrscher vermag es, allen Völkern und Reichen der ganzen Welt den Eid abzunehmen, daß sich ein von ihm Gesuchter bei ihnen nicht befinde [7]). So wird besonders im Buche Esther die Herrlichkeit eines persischen Selbstherrschers märchenhaft übertrieben: der freigebig gelaunte König muß gleich bereit sein, „die Hälfte des Königreiches" zu verschenken [8]); und über alles großartig sind die Köstlichkeiten, die er seinen Gästen vorsetzt [9]), dauert doch sein Krönungsfest gar 180 Tage [10])! — Zum Begriff eines

1) I. Könige 14_2.

2) Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 53; vgl. zum Motiv der Verkleidung das von Böklen, Sneewittchenstudien S. 98 ff. gesammelte Material.

3) I. Könige 22_{30}; es ist nach LXX b°gadaj, „meine Kleider" zu lesen; im übrigen vgl. Kautzsch [3] und Kittel.

4) Vgl. z. B. P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 277.

5) Dasselbe Motiv in der Sage vom hlg. Benedictus, der den Totila auch in der Verkleidung erkennt, vgl. Grimm, Deutsche Sagen Nr. 385.

6) Ein Gegenstück mit anderem Ausgang ist die preußische Sage vom Stallmeister Froben.

7) I. Könige 18_{10}. Gegenstücke zu solchem Eide bei Greßmann, Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels S. 264.

8) Esther $5_{3.6}$ 7_2, Markus 6_{23}; Schiller, Turandot II 232; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 211, Neue Folge S. 35.

9) Esther 1_5 ff. 10) Esther 1_4.

morgenländischen Königs gehört ferner dies, daß er von der Gottheit selbst Aufschlüsse über die Zukunft seines Landes und Reiches empfängt: so muß in der Josepherzählung Pharao von sieben kommenden fetten und mageren Jahren träumen; und ebenso erhält im Buche Daniel Nebukadnezar vorbedeutende Gesichte [1]), und dem Belsazar schreibt gar eine geheimnisvolle Hand eine wunderbare Schrift auf den Kalk seines Prunksaales [2]): von einer solchen Schrift mit goldenen Buchstaben weiß auch das deutsche Märchen [3]). Bezeichnend ist, daß auch an ausländische Könige solche Orakel ergehen, nicht nur an israelitische [4]): es muß sich dabei also um einen unter vielen Völkern verbreiteten Glauben handeln. — Dahin gehört auch, daß man den Königen die Heilkraft zutraut; wir kennen diesen Aberglauben aus der Geschichte antiker [5]) und moderner Herrscher [6]); aber dasselbe setzt schon die Sage von Elisa und Naeman voraus, die in ihrem ersten Teile darlegt, daß nicht der König, sondern allein der Prophet den Aussatz heilen könne, also den Glauben von der Heilkraft der Könige bekämpft [7]). — Nach einer Bemerkung in der Erzählung von Ahabs Tode haben sich, als der von seinem Blute befleckte Streitwagen im Teiche von Samarien abgespült wurde, die Dirnen der Stadt in dem blutigen Wasser gebadet [8]). Der Zug wird berichtet, um den König noch in seinem Tode zu verunehren; aber wie sollen die Mädchen nach Meinung des Erzählers zu dieser Handlung gekommen sein? Gewiß, weil das Volk überzeugt war, daß Menschenblut und gar Königsblut schön mache [9]). Sicherlich ist nicht verwunderlich,

1) Daniel 2. 4. 2) Daniel 5_5.

3) P. Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm S. 387.

4) An israelitische Könige ergangene Gottesorakel werden geschildert oder vorausgesetzt II. Samuelis 23_1 ff., I. Könige 3_4 ff., Ps. 2_{7-9}.

5) Weinreich, Antike Heilungswunder S. 75.

6) Ueber den Glauben an die Heilkraft der Könige vgl. Frazer, The Golden Bough, 3. Aufl., I 1 S. 368 ff.; Behm, Handauflegung im Urchristentum S. 109. 114. 7) II. Könige 5_6 ff.

8) I. Könige 22_{38}. Die Behauptung, daß diese Bemerkung ein Zusatz sei, ist schwerlich zu beweisen.

9) Daß Königsblut schön mache, ist nach Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige S. 391 ein „alter Aberglaube". Königsblut heilt Hundswut, vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums S. 142. Ueber Blut als Heil- und Schönheitsmittel vgl. Strack, Blutaberglaube, 4. Aufl. S. 14 ff. 44 ff.; L. Köhler, Zeitschrift für die alttestamentliche

daß der Glaube an so schaurige Schönheitsmittel gerade im Kreise der Dirnen verbreitet war. — Auch das gehört mit zur Hoheit eines Märchenkönigs, daß er selber der Herrlichste und Stattlichste im Volke [1]) und daß die Schönste im ganzen Reiche seine Gemahlin ist; im Estherbuche werden alle schönen Jungfrauen des Reiches ihm zugeführt, damit er sich aus ihnen die Ehefrau erwähle [2]): ein Motiv, das wir in gesitteterer Form aus dem deutschen Märchen „Aschenputtel" kennen [3]). — Da die Königin des Morgenlandes in mehr oder weniger strenger Abgeschlossenheit lebt und nur wenigen sichtbar wird, erscheint es der Phantasie des Volkes als naheliegend, daß der König es nicht ertragen kann, ein so köstliches Gut niemanden zeigen zu dürfen, und daß er so — etwa in der Weinlaune — auf den verwerflichen Gedanken gerät, ihre geheiligte Person auch für andere darzustellen; aber ein solcher Plan muß notwendig zu schwerem Unheil führen, für ihn selber — so wird das Motiv in der durch Hebbel ausgeführten Sage von König Kandaules und Gyges ausgeführt [4]) — oder für die Königin: so zeigt es das Estherbuch am Beispiele der Vaschthi [5]). Beide Male aber ist die Voraussetzung, daß die Königin dem Wunsch ihres Gemahls widerstrebt; denn Frauen haben eine lebhaftere Empfindung für Sitte und Zucht als Männer.

Bei der Fülle von Macht, die dem Könige zusteht, legt das Volk um so größeren Wert auf die Weisheit, mit der er sein Reich verwaltet. In der alttestamentlichen Sage werden die Märchenzüge vom weisen Könige bekanntlich auf Salomo gehäuft. Als die Gottheit ihm im Traume eine Bitte freistellte, hat er sich die Weisheit erbeten, und diesen Wunsch hat er erlangt [6]). Die Königin von Saba hat seine Weisheit mit Rätseln erprobt und bewährt erfunden [7]): solche Herrscherbesuche sind schon damals, wie wir wissen, vorgekommen, und die Fürstin der weithin Handel treibenden Sabäer und ihre Reise nach Jerusalem können sehr wohl geschichtlich sein; daß der König aber

---

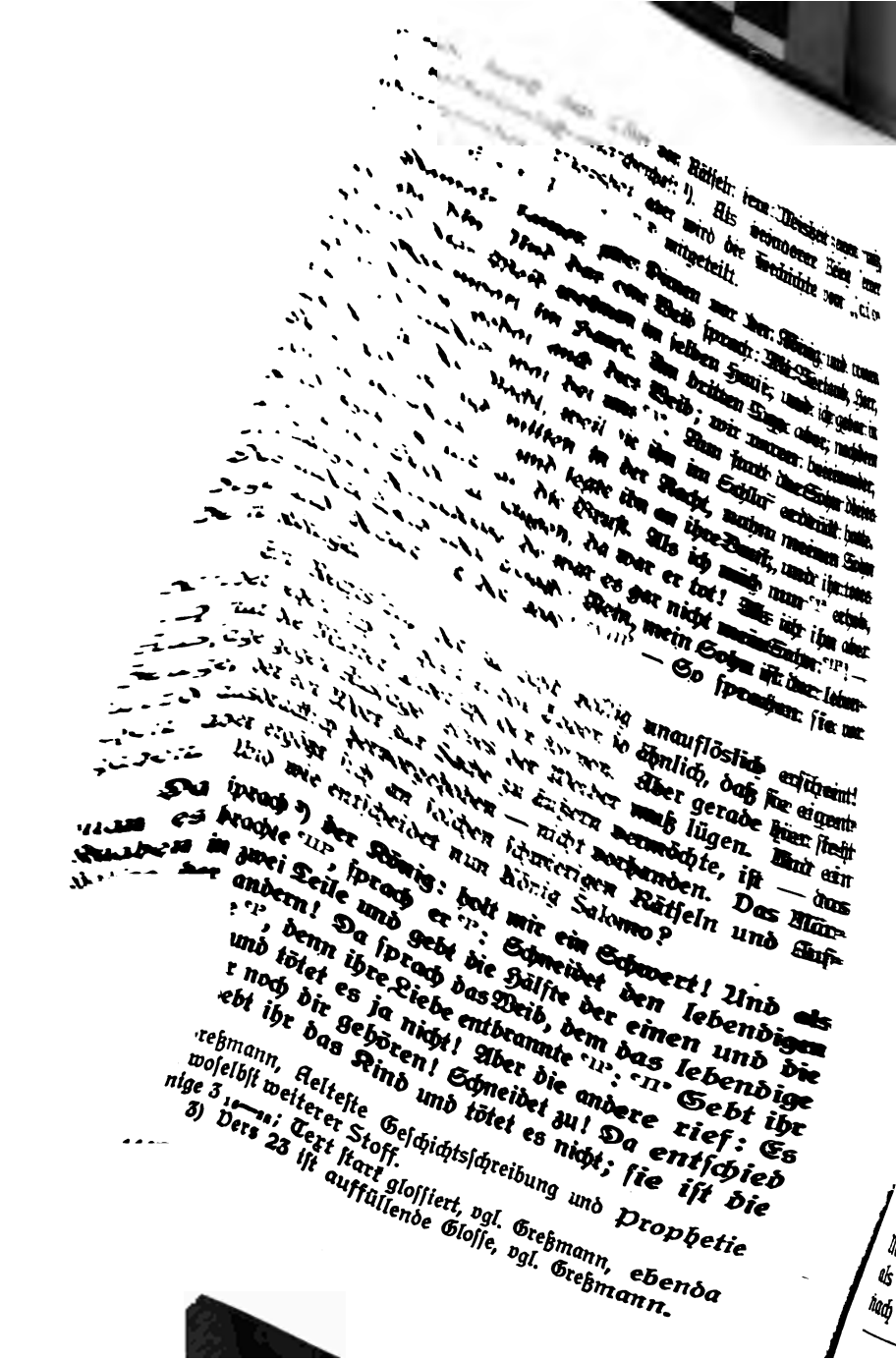
Wissenschaft Jahrg. XXXIV, 1914 S. 147; Lane, Manners and customs of the modern Egyptians Bd. I S. 333.

1) I. Samuelis 9_2, 10_{23}. 2) Esther 2.

3) Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 21. Andere Beispiele in meinem Religionsgeschichtlichen Volksbuche „Esther" S. 9.

4) Herodot I 8—13. 5) Esther 1.

6) Vgl. S. 82. 7) I. Könige 10_1 ff.



Mutter! — Ganz Israel aber vernahm das Urteil, das er gefällt hatte, und fürchtete sich vor dem Könige; denn sie sahen, daß er göttliche Weisheit besaß, um Recht zu sprechen

Die Geschichte ist geistreich erzählt: das Urteil scheint zunächst überaus grausam zu sein; wie es in Wirklichkeit gemeint ist, merkt der Hörer erst am Schluß; die rechte Mutter scheint zunächst ihre Sache zu verlieren, dann aber gewinnt sie sie auf überraschendste und in völlig überzeugender Weise.

Dieselbe Erzählung ist auch im fernen Osten, besonders in Indien, in allerlei Abwandelungen bekannt, namentlich in dieser, daß der Richter den beiden streitenden Frauen gebietet, das Kind an sich zu reißen, worauf die wahre Mutter, um den zarten Leib nicht zu beschädigen, lieber freiwillig verzichtet und das Kind losläßt, die falsche Mutter aber erbarmungslos an seinen Gliedern zerrt und beide ebendaran erkannt werden. Aber auch die alttestamentliche Gestalt der Geschichte, wonach das Kind verteilt werden soll, fehlt dort, wenn auch in sehr späten Abwandelungen, nicht. Daß es sich also auch hier um ein Märchen und zwar ein Wandermärchen handelt, kann nicht bestritten werden; denn ein so geistreich ausgeklügeltes Motiv kann unmöglich zweimal an verschiedenen Orten erfunden worden sein. Und man darf nur fragen, wo das Ursprungsland dieser Erzählung zu suchen ist. Nun spricht Folgendes für Indien als die Heimat der Geschichte. Solche Erzählungen von weisen Urteilssprüchen sind geradezu das eigentliche Lebenselement des indischen Volkes [1]). Ferner ist die hebräische Abwandelung in dem einen Zuge nicht gut begründet, als sich hier zwei Dirnen um ein Kind streiten; der Erzähler hat gerade diese Personen gewählt, offenbar, um einen Vater, der bei der Sache mitzureden hätte, auszuschalten; aber er hat übersehen, daß eine Dirne keinen Grund hat, weshalb ihr ein ihr nicht selber gehöriges Kind wertvoll sein könnte: warum in aller Welt soll sie sich mit der Pflicht, ein fremdes Kind aufzuziehen, beschweren? Viel besser aber erzählen diejenigen indischen, wenn auch später Zeit angehörigen Fassungen, in denen es sich um die beiden hinterlassenen Frauen desselben Mannes handelt, die mit dem Kinde zugleich ihre eigene Stellung als Herrin und Erbin festhalten wollen; die kinderlose Witwe hat nach indischem Recht am Hause des Mannes kein Anrecht. Völlig

1) Vgl. v. d. Leyen S. 122.

ungläubhaft aber erscheint, daß die schlechter begründete Erzählung der besseren vorausgegangen ist [1]); daß aber die ältere Fassung in der Literatur der jüngeren um viele Jahrhunderte folgen kann, haben wir an der Tobiaslegende gesehen [2]). Wir werden also diese Geschichte für das älteste Beispiel eines aus Indien nach dem Westen gewanderten Märchens zu halten haben [3]).

Beiläufig sei erwähnt, daß sich in den Apokryphen eine zweite, allerdings der soeben erwähnten an Geist bei weitem untergeordnete Erzählung von einem weisen Richterspruche findet: es ist die vom Urteil des jungen Daniel in der Geschichte der Susanna.

Bei aller dieser Herrlichkeit des Königs ist es begreiflich, daß das Märchen seinen Lieblingen, auch wenn es sie als Kinder oder halbe Kinder denkt, zum Schluß gern die Königskrone verleiht oder sie wenigstens zu Ministern befördert oder ihnen die Königstochter zuspricht: so wird der Jüngling Saul gesalbt, Joseph wird Erster nach dem Pharao, dem Hirtenknaben David wird die Prinzessin versprochen; junge Mädchen wie Esther oder das ausgesetzte Kind in der Allegorie des Hesekiel [4]) werden zu Königinnen erhoben. So ist auch eine echte Märchenfigur der König, der vor allem Volke ausrufen läßt, wer den starken Feind bezwinge, solle die Hand der Königstochter erhalten, und der dies Versprechen nicht hält, oder der dem jungen Helden, den er im stillen beneidet, seine Tochter gelobt, aber unter einer Bedingung, bei der er, wie er hofft, sein Leben verlieren muß [5]): beide Motive kommen in den Erzählungen von Saul und David vor [6]).

Man sieht aus diesem Beispiel, daß die Gestalt der Königstochter, die dem deutschen Märchen so lieb ist, auch in der israelitischen Erzählung nicht gefehlt hat. Und auch der Zug, daß die in den Märchenhelden verliebte Prinzessin diesen vor den Nach-

1) Gegen Garbe, Indien und das Christentum S. 25 ff., woselbst Literatur. 2) Vgl. S. 93.

3) Vgl. Greßmann, Deutsche Rundschau Bd. CXXX, 1907 S. 212 ff.; Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels S. 200; Hertel, Geist des Ostens Jahrgang I, 1914 S. 192.

4) Vgl. S. 114 ff.

5) Als Beispiele vergleiche man etwa P. Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm S. 180. 338 ff.; P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 42. 137. 244 f. 248 ff. 6) I. Samuelis 17. 18 $_{17}$ ff.

ſtellungen ihres königlichen Vaters beſchützt [1]), iſt in Iſrael bekannt geweſen. So berichtet die iſraelitiſche Sage von Michal, König Sauls geſcheiter Tochter, die ihren geliebten Mann, den David, dadurch rettet, daß ſie ihn durch das Fenſter entkommen läßt, auf ſein Bett einen „Teraphim" (das Bild des Hausgottes) legt, dieſen mit einem Kleide verdeckt und dann erklärt, daß ihr Gemahl krank im Bette liege [2]). Ein ähnlicher Betrug im Neugriechiſchen, wo ein Weib ihren Mann vor der Ermordung dadurch ſchützt, daß ſie ihm rät, einen großen, dicken Holzklotz auf ſein Bett zu legen und mit der Decke zuzudecken, ſich ſelbſt aber im Zimmer zu verſtecken: ſo täuſchte ſie ihre Brüder, die ihm nachſtellenden „Draken" (Menſchenfreſſer) [3]).

Aus dem Vorhergehenden iſt verſtändlich, daß ſich das Märchen nicht ſelten mit der Frage beſchäftigt, auf welchem Wege ein Jüngling niederer Herkunft plötzlich zum Königtum gelangen könne. Manchmal kommt man auf die Löſung, das Volk habe, als der Thron verwaiſt war, die Wahl des neuen Herrſchers dem Zufall überlaſſen; dann heißt es etwa, die Leute der Stadt hätten ſich verabredet, wer am nächſten Morgen zuerſt am Palaſt vorüberziehe, ſolle König werden [4]). Die iſraelitiſche Legende erzählt, Saul ſei durch das Los zum Könige auserwählt worden [5]), ein Zug, der von der Wirklichkeit ſo weit entfernt iſt, daß wir ihn mit Sicherheit aus dem Märchen ableiten dürfen. Und in dieſen Zuſammenhang dürfen wir — ein auf den erſten Blick freilich ſehr ſeltſam klingender Satz — vielleicht auch die Erſcheinung der Taube bei der Taufe Jeſu einſtellen.

Die Evangelien erzählen bekanntlich, daß bei Jeſu Taufe der heilige Geiſt als (wie) eine Taube auf ihn herniedergekommen und zugleich eine himmliſche Stimme erſchollen ſei, die ihn für Gottes geliebten Sohn erklärt habe. Die uns überlieferten Berichte ſchwanken in ſich ſelber darüber, ob dieſe Offenbarung als ein objektives Geſchehen oder ein ſubjektives, inneres Erleben zu denken ſei, ob die Stimme wirklich vom Himmel erklungen [6]) oder ob ſie nur gehört [7]) worden und ob die Taube allen [8]) oder

1) Vgl. z. B. E. Sklarek, Ungariſche Volksmärchen, Neue Folge S. 121. 2) I. Samuelis 19 12 ff.

3) P. Kretſchmer, Neugriechiſche Märchen S. 121.

4) Vgl. J. G. v. Hahn, Griechiſche und albaneſiſche Märchen Teil I S. 231. 5) I. Samuelis 10 18 ff. 6) Matthäus 3_{17}.

7) So ſcheint es Markus 1_{11}, Lukas 3_{22}, wo ſich die Stimme an Jeſus wendet: „Du biſt mein lieber Sohn". 8) Lukas 3_{22}.

nur Jesu[1]), und — wie es im Johannesevangelium heißt — Johannes dem Täufer sichtbar geworden sei[2]). Die Erklärer der Gegenwart pflegen, einem Teil der Berichte und ihrem eigenen, noch immer nicht ganz überwundenen rationalisierenden Zuge folgend, als geschichtlichen Kern eine Vision Jesu anzunehmen[3]). Aber gegen diese Behauptung spricht, daß die Darstellung des heiligen Geistes als einer Taube damals keineswegs so natürlich war, wie man es doch bei einer solchen Vision voraussetzen müßte: im Alten Testament kommt dies Symbol für den heiligen Geist überhaupt nicht vor, und auch den Rabbinen ist es unbekannt gewesen: die Stellen, auf die man die umgekehrte Behauptung hat stützen wollen, sind sämtlich nicht stichhaltig[4]). So ist zunächst das Ergebnis, daß die Erscheinung

1) Matthäus 3_{16}, Markus 1_{11}. 2) Evangelium Johannes 1_{32}.
3) So noch zuletzt Joh. Weiß in den „Schriften des Neuen Testaments", 3. Aufl., Bd. I S. 75; vgl. aber auch W. Bousset, Kyrios Christos S. 57.

4) Herr Dr. Israel Rabin aus Odessa, gegenwärtig in Gießen, hatte die Güte, die sämtlichen, in Betracht kommenden Stellen (vgl. besonders A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien S. 21 f. 308. 385 f. 501) mit mir durchzunehmen. Die wichtigsten davon sind folgende. Die Rabbinen vergleichen den über den Wassern des Uranfangs schwebenden Geist mit einer Taube oder einem Adler, die über ihren Jungen schweben, ohne sie zu berühren (Talmud Babli, Chagiga 15 a, ähnlich Tosephta, Chagiga Kap. 2), und Jeruschalmi, Chagiga Kap. 2), oder überhaupt mit einem Vogel, der mit seinen Flügeln schwebt und dessen Flügel berühren und nicht berühren (Midrasch Rabba zu Gen. 1_2 Kap. 2): der Vergleichungspunkt zwischen hlg. Geist und Taube ist hier also nichts anderes als die Art des Schwebens. Raschi zu Gen. 1_2 gebraucht das Bild von der über ihrem Nest schwebenden Taube für den Thron der Herrlichkeit in der Luft. — Zugleich wird von der rabbinischen Erklärung der „Messias" nicht selten in Bibelstellen eingetragen. So in der angeführten Stelle des Midrasch Rabba, wo der Geist über den Wassern dem „Geiste des Königs Messias" gleichgesetzt wird. Ferner wird die im Hohen Liede 2_{12} erwähnte Stimme der Wildtaube im Frühlinge als die des Messias oder des hlg. Geistes oder des Mose gedeutet, welche die Erlösung verkündigen (Canticum Rabba zu 2_{12}: Targum zu Canticum 2_{12}; vgl. Raschi). In allen diesen Aussprüchen ist die Taube kein „Symbol" des hlg. Geistes, sondern wird ihm nur verglichen oder in der Allegorie gleichgesetzt. Noch weniger beweisen die vielen, von H. Holtzmann, Handcommentar zum Neuen Testament Bd. I, 2. Aufl. S. 63 f. gesammelten übrigen Stellen; so sind z. B. das sechste und siebente der Sibyllinischen Bücher, aus den Holtzmann zitiert (6_6 7_{82}), christlicher Herkunft. — Bedeutsam dagegen eine Stelle des aus dem 13ten Jahrhundert n. Chr.

des Geistes als einer Taube bisher unerklärt geblieben ist [1]).

Will man weiter kommen, so wird man die Möglichkeit ins Auge zu fassen haben, daß, entgegen dem Urteil der gegenwärtigen Erklärer, die objektive Auffassung der Offenbarung das Ursprüngliche bietet, und ferner, daß hier, ähnlich wie in den Kindheitsgeschichten Jesu, eine nachträglich auf ihn übertragene und für ihn umgedeutete Geschichte im Hintergrunde steht, wonach wirklich einmal eine Taube erschienen ist und sich auf einen Menschen niedergelassen hat. Nun dürfen wir noch vermuten, welche Gestalt diese vorchristliche Erzählung besessen haben mag. Bei der Erscheinung der Taube erwähnt der Bericht der Evangelien zugleich eine himmlische Stimme, die, nicht anders wie jene, als Wirklichkeit gedacht werden müßte: solche Stimmen vom Himmel sind in rabbinischen Wundergeschichten häufig [2]) und erschallen auch schon im Märchen [3]). Nun gehört beides, Erscheinung und Stimme, in der Taufgeschichte offenbar zusammen: was jene bedeuten soll, das wird von dieser in Worten ausgesprochen: Jesus wird durch beides als Gottes „geliebter Sohn" [4]), der „Sohn Gottes" [5]) bezeichnet; das ist an dieser feierlichen Stelle eine Umschreibung des Christustitels. Diese Auffassung des Taufwunders spricht am deutlichsten das Johannesevangelium aus, das darin wohl einer älteren Ueberlieferung folgen wird. Johannes dem Täufer ist, so wird hier vorausgesetzt, zuvor die Offenbarung zuteil geworden, unter allen denjenigen, die zu ihm kommen, um sich von ihm taufen zu lassen, werde sich auch der einstweilen noch unbekannt unter den Menschen wandelnde Gottessohn befinden; derjenige aber, auf den er den Geist werde

---

stammenden Sohar (Bammidbar S. 68 $^{3-4}$/271), wonach die von Noah ausgesandte und schließlich nicht wieder zurückgekehrte Taube (I. Mose 8_{12}) in der mittleren Türe eines schwebenden Turmes ihre Zuflucht gefunden hat, woselbst auch eine kostbare goldene Krone aufbewahrt wird. Einst wird, so heißt es weiter, diese Taube wieder hervortreten, die Krone in ihren Schnabel nehmen und auf das Haupt des Königs Messias setzen. Diese phantastische Erzählung könnte sehr wohl eine jüdische Weiterführung des Märchenmotivs sein, wonach die Taube den zukünftigen König bezeichnet, vgl. S. 150 f.

1) „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" S. 70.

2) Die himmlische Stimme heißt bei den Rabbinen „bath-qol".

3) Vgl. P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 1.

4) Matthäus 3_{17}, Markus 1_{11}, Lukas 3_{22}.

5) Johannes 1_{34}.

herabfahren sehen, der werde der Christus sein[1]). Dies aber hat Johannes dann geschaut: er sah den Geist auf Jesus vom Himmel als eine Taube herniederfahren[2]), und nun bezeugt er es allem Volke: dieser ist es[3]). Mag nun auch hieran die Hervorhebung gerade Johannes des Täufers einer späteren Zeit angehören, so ist doch die Auffassung, daß der heimliche Christus durch die auf ihn herniederschwebende Taube offenbar werde, von diesem Urteil auszunehmen; ganz ähnlich lauten ja die Worte der göttlichen Stimme im Matthäusevangelium[4]): **Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.** Das Herabkommen der Taube auf Jesus hat also den Zweck, ihn öffentlich als den Christus zu proklamieren.

Nun wird die anzunehmende ältere Form der Geschichte an Stelle des jüdisch-christlichen „Christus" von einem Könige gesprochen haben, wie denn auch sonst in den Kindheitsgeschichten Jesu einige sind, in denen die Gestalt Jesu Christi für einen vormaligen König eingetreten ist: man denke besonders an die Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande[5]). Wir suchen also eine Geschichte, in der ein bisher Unbekannter dadurch zum Könige erklärt wird, daß eine Taube auf ihn herniederschwebt. Diese Erzählung ist aber wirklich vorhanden und ein weit verbreitetes Märchen, das etwa folgendermaßen erzählt: als der alte König gestorben ist, haben die Leute der Stadt beschlossen, denjenigen auf den Thron zu erheben, auf dessen Haupt sich ein Vogel (den man vielleicht vorher hat aufsteigen lassen) herablassen werde; auch von einer Taube ist in diesem Zusammenhange, wenn auch verhältnismäßig selten, die Rede. Der neue König, durch einen Vogel, der auf ihn herniederkommt, als solcher bezeichnet: das ist also wirklich ein häufig bezeugtes Erzählungsmotiv[6]). Man würde also anzunehmen haben,

1) Johannes 1_{33}. 2) Johannes 1_{32}.
3) Johannes $1_{33.\ 34}$. 4) Matthäus 3_{17}. 5) Vgl. S. 118 f.
6) Anti Aarne, Märchentypen Nr. 567. Literatur bei Bolte und Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Bd. I S. 325; vgl. ferner P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 27; eine erweiterte Zusammenstellung, besonders auch über die Taube in diesem Zusammenhange, bei Bousset-Lüdtke in dem demnächst erscheinenden Artikel der Göttinger Gelehrten Nachrichten 1917 Heft 4.

daß dies Motiv schon zur Zeit der ersten christlichen Gemeinde bestanden und daß es ihr nahegelegen habe, die Gestalt des Königs, der durch ein vom Himmel kommendes Zeichen aus den Menschen erwählt wird, auf Jesus, Israels wahren König, zu übertragen; dabei habe man die prophetische Taube sehr passend auf den heiligen Geist gedeutet und so sei diese zu dessen Symbol geworden.

Vielleicht werden es Spätere nicht verschmähen, die zugehörigen Märchen und Legenden zusammenzustellen und unsere Frage zu prüfen.

In den von Königen handelnden Märchen ist es manchmal ergötzlich, daß sie so gerne Hoheit und Würde des Königs vergessen und ihn wie jeden anderen Menschen handeln lassen [1]). Man höre, wie König Ahab gelegentlich geschildert wird. Aergerlich und verstimmt, weil er einen Handel nicht hat ausführen können, kommt er heim, legt sich zu Bette, zieht die Decke übers Gesicht und rührt keinen Bissen an, bis ihn seine hohe Gemahlin durch herben Spott und argen Rat wieder aufrichtet [2]). Derselbe fährt ein andermal bei einer Dürre mit seinem Hausminister aus, um hochselbst Gras für die Rosse und Maultiere des königlichen Marstalls zu suchen; dabei teilen sie sich in das Land: Ahab geht allein auf dem einen Wege, der Minister auf dem andern [3]). Auch Joseph würde als Erster nach dem Pharao in Wirklichkeit wohl nicht selber das Korn verkauft, sondern dies Geschäft seinen Dienern überlassen haben [4]). Und eine Sage von Davids Verfolgung durch Saul [5]), sowie die von König Eglons Ermordung [6]) zeigt den Herrscher gar an einer Stelle, wohin selbst er — allein geht. Etwas Unehrerbietiges empfindet die volkstümliche Ueberlieferung dabei gar nicht. Auffällig ist auch, wie oft das Märchen den Herrn König und die Seinigen zum Fenster hinaussehen läßt: allzuviel zu tun — so stellt es sich vor — haben sie wohl nicht, und wenn etwas Neues draußen vorgeht, so stecken sie neugierig den Kopf hinaus [7]).

1) Thimme S. 163. 2) I. Könige 21 4 ff. 3) I. Könige 18 5 f.
4) I. Mose 41 6. 5) I. Samuelis 24 4. 6) Richter 3.
7) Vgl. z. B. M. Preindlsberger-Mrazovi, Bosnische Volksmärchen S. 60; E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen S. 54; Neue Folge S. 18. 25. 233; J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil I S. 167. 168. 268 Teil II S. 150; P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. 15. 88. 134. 144 u. a.

Ein alttestamentliches Beispiel dafür ist König Abimelech von Gerar, der den soeben eingewanderten Isaak durchs Fenster beobachtet und dabei die Entdeckung macht, das Weib, das jener mit sich führt, könne offenbar seine Schwester nicht sein [1]). — Ebenso mischt das Märchen in seiner Kindlichkeit etwa streng amtliche Formen und seine unbefangenen Gedanken ineinander. Zu Anfang des Estherbuches wird berichtet, wie ein königlicher Erlaß nach allen Regeln des Rechts zustande kommt, aber der Inhalt dieses Befehls ist dieser: **jeder Mann soll Herr in seinem Hause sein und 'bei sich zu Hause frei' reden dürfen** [2]). Ein solches Gesetz, das den Ehemännern ihr Hausrecht wahrt und den Ehefrauen den Mund verbietet, würde der Staat in Wirklichkeit freilich schwerlich geben! Ebenso beginnt der Erlaß des Königs von Niniveh, worin der ganzen Stadt auf die Predigt des Jona hin eine allgemeine Bußhandlung befohlen wird, zunächst in ganz amtlicher Sprache: **Auf Befehl des Königs und seiner Großen also,** und fährt dann kindlich fort: **Menschen und Tiere, Rinder und Schafe sollen nichts genießen, nicht weiden noch Wasser trinken, sondern Sack anziehen 'II' und mit aller Macht Gott anrufen, und sich jeder von seinem bösen Wege bekehren und von dem Frevel an ihren Händen; wer weiß, ob es sich nicht Gott wieder gereuen läßt, daß er von seiner Zornesglut abläßt und wir nicht untergehen** [3]).

4. Märchenhafte Züge in der Urgeschichte.

Schon im vorhergehenden sind uns einige märchenhafte Züge begegnet, die uns in der biblischen Urgeschichte überliefert sind. Dahin gehört vor allem die Vorstellung von einem schönen Wunderlande in weiter Ferne, in dem die Menschen einst geweilt haben, mit seinen gewaltigen Wassern und herrlichen Bäumen, besonders dem „Baume des Lebens" [4]); und auch die Schlange, die als ein dämonisches Tier gedacht wird [5]) und deren unheimliche Gestalt und Nahrung die Erzählung zu erklären sucht, ist nur aus der Betrachtungsweise der primitiven Völker zu verstehen [6]). Dazu kommen nun noch andere Motive ähnlicher Art.

1) I. Mose 26 8.
2) Esther 1_{22}; man lese kil•šono 'immo, „nach seiner Zunge bei sich".
3) Jona 3_{7-9}. 4) S. 43 ff. 48. 5) S. 31.
6) S. 38 f.

Die Paradieseserzählung des Jahvisten, der die genannten Züge angehören, hat als Ganzes den Zweck, den gegenwärtigen Zustand des Menschen zu erklären, ist also „ätiologischer" Art. Der Mensch, der hier als Bauer vorgestellt wird, hat viel Elend und Mühsal auf seinem Acker, und ebenso wie er hat das Weib, seine Genossin, in den Mühen und Nöten ihres Geschlechtes mancherlei zu dulden; und dieses Geschick ist ohne Hoffnung, es endigt erst mit dem Tode. Die Geschichte erzählt dann, wie es zu diesem Zustand gekommen ist. Einst war es anders: da war der Mensch glücklich, er hatte noch nicht den mühseligen Beruf des Bauern, sondern er war Gärtner im Paradiese, und auch das Weib war noch nicht die Gebärerin: Mann und Weib hatten damals ihr Geschlecht noch nicht entdeckt, sondern lebten wie Kinder zusammen: **sie waren nackend und schämten sich nicht voreinander.** Aber dies uranfängliche Glück haben sie durch eine Missetat verscherzt. Die Gottheit, in deren Bereich sie weilten, hatte ihnen verboten, von „dem Baume der Erkenntnis" zu essen, um sie nicht allzusehr zu erheben; sie aber haben, durch die böse Schlange verführt, den Befehl übertreten und so zwar die bessere „Erkenntnis" erlangt: sie sind aus dem dumpfen Kindesalter zum Lichte der Vernunft gekommen, aber sie sind um dieser Sünde willen aus dem Paradiese vertrieben, und ihr künftiges Leben ist ihnen verflucht worden.

Es ist klar, daß ein Geschlecht, das sich in solchen Betrachtungen über sein eigenes Leben ergeht, auf einer verhältnismäßig hohen Stufe geistiger Kultur angelangt ist und daß also eine derartige Erzählung nur mit Vorbehalt unter die „primitiven" gerechnet werden kann. Auch hebt sich die vorliegende hebräische Ausprägung der Geschichte durch den großen Ernst, mit dem sie von der Sünde spricht, aus ähnlichen Erdichtungen hoch empor. Trotzdem enthält sie außer den schon besprochenen noch mancherlei *Motive, die dem Märchen verwandt* sind.

„Es hat wohl der Phantasie eines mühselig um sein Dasein ringenden Volkes stets nahe gelegen, in Vorstellungen von einem Leben in reinster Glückseligkeit sich zu ergehen, in dem sich von selbst alle Wünsche — besonders die materiellen — erfüllen: Märchen von einer seligen Urzeit hat es überall gegeben. Wie die Bibel im Anfang das Paradies, so schildern alte Schriftsteller

das goldene Zeitalter“ [1]). Oder, um noch ein anderes Beispiel hinzuzufügen, auch die persische Sage weiß von Jima, dem Könige, unter dem es weder Krankheit noch Tod und weder Hunger noch Durst gegeben hat [2]).

An solche Schilderung schließt sich dann anderswo auch die Erzählung, daß die Menschen dieses Glück der Urzeit durch ihre Sünde verscherzt haben: Jima hat sich dem Hochmut ergeben und so sein Reich an den Dahâka verloren [3]).

Die hebräische Ueberlieferung flicht hier das Motiv von dem übertretenen Verbote ein, das im Märchen vielfach auftritt [4]), im deutschen z. B. in der Erzählung vom „Marienkinde“ [5]). Dem Gedanken, daß die ersten Menschen von allen Bäumen des Gartens genießen dürfen und nur den einen nicht antasten sollen, liegt die in primitiven Erzählungen so oft vorkommende Formel „alle — außer einem“ zugrunde [6]).

Das Weib ist es, das zuerst verführt ward und dann über den Menschen das ganze Unheil brachte. Ein griechisches Märchen erzählt von Pandora, die von den Göttern zur Strafe für die Menschen erschaffen und mit allen weiblichen Vorzügen begabt, aber zugleich mit einem Fasse beschenkt worden war, in dem alle Uebel enthalten waren, und die dann dem Epimetheus, dem Bruder des Menschenschöpfers Prometheus, zugeführt wurde; dieser ließ sich betören und nahm Pandora auf; sie aber hob den Deckel des Fasses auf, so daß alle Uebel herausflogen und sich unter den Menschen verbreiteten [7]). Auch hier liegt also das Motiv zugrunde, daß die Not des Lebens über den Menschen durch das Weib gekommen ist.

Zum Schluß wird der Kerub vor das Paradies gestellt [8]); ebenso wie der Garten der Hesperiden durch einen Drachen

---

1) Thimme S. 91; vgl. oben S. 40 f.; und Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 30.

2) Literatur ebenda S. 37.

3) Literatur und Gegenstücke ebenda.

4) Vgl. v. d. Leyen S. 43.

5) Bei Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 3.

6) Vgl. Richard M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte S. 18.

7) Vgl. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Artikel Pandora.

8) Vgl. S. 89.

bewacht wird [1]). Solche Zauberwache spielt in Sagen und Märchen eine große Rolle [2]).

So ist also der Stoff dieser Erzählung in manchem märchenähnlich. Zudem kann man im gegenwärtigen Texte an gewissen Spuren erkennen, daß die Geschichte vor Zeiten noch kindlicher und urwüchsiger gewesen sein muß. Danach ist der Gott, der hier auftritt, ursprünglich nicht der allmächtige und allwissende Schöpfer, sondern eine bei weitem geringere Gestalt: in dem Garten, der sonst „der Garten Jahves" oder „Gottes" heißt [3]), war seine eigene Wohnung; daselbst ergeht er sich in der Frühe des Morgens im kühlen Lufthauch; den Baum, den er den Menschen verbietet, wird er sich ursprünglich selber vorbehalten haben, wie auch die Götter der Griechen Ambrosia essen, um ewiges Leben zu haben. Die Schlange ist ihm feindlich gesinnt, trotzdem hat er sie nicht aus dem Garten vertrieben; hat er zu spät gemerkt, welchen Schaden sie anrichten konnte? Ganz eigentümlich ist auch, daß seine Drohung an die Menschen, sie würden an dem Tage, wo sie von dem Baume essen, des Todes sterben, nicht in Erfüllung geht, während sich die Worte der Schlange, die diese Voraussage Lügen strafen, durchaus bestätigen. Ebenso erweist sich ihre Aussage, daß die Menschen durch den Genuß des Baumes ein gottähnliches Wissen erhalten würden, als Wahrheit: ihre Augen öffnen sich wirklich! Demnach wird in der älteren, vorauszusetzenden Erzählung der betreffende Gott die Unwahrheit, die Schlange aber das Richtige gesagt haben: er hat den Baum, um den Menschen davon ferne zu halten, für einen Giftbaum ausgegeben, sie aber hat ihn über seine wahre Natur aufgeklärt. Auch die geschehene Uebertretung hat er nicht etwa mit allwissenden Augen von ferne geschaut, sondern nur bei Gelegenheit entdeckt. Vielleicht ist auch das Geschlechtliche, das die gegenwärtige Erzählung keusch verhüllt, in der älteren Erzählung viel derber hervorgetreten; da mag mit der verbotenen Frucht der Liebesgenuß gegeben gewesen sein, wie denn in der Liebesdichtung des Morgenlandes das Pflücken der köstlichen Frucht ein beliebtes Bild der Liebe ist [4]).

1) Vgl. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Artikel Hesperiden.

2) Vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 25.

3) I. Mose 13_{10}, Jesaia 51_3, Hesekiel 28_{13}, 31_9.

4) Jacob, Hohes Lied S. 6 ff., besonders S. 6 A. 1.

In dieser Form aber, die wir freilich nur von weitem erraten und nicht vor Augen stellen können, wird die Erzählung noch viel deutlicher vom Hauch des Märchens umwittert gewesen sein.

Ebenso und vielleicht noch stärker treten die Märchenfarben in der kleinen Geschichte von den Entstehungen hervor, die im Texte des Jahvisten der Paradieseserzählung vorangestellt und ihrer Einführung eingearbeitet ist [1]). Auch hier ein Gott, der den Menschen nicht etwa durch sein gebietendes Wort aus nichts hervorbringt, sondern der ihn vielmehr, wie es sich auch andere Völker denken [2]), mit seinen Händen aus feuchter Erde formt und ihm dann den eigenen Odem in die Nase bläst, der dann aber nachträglich sein Geschöpf noch nicht für „gut" befindet, da es notwendig eine „Gesellschaft" haben muß, und der nun zunächst Versuche mit den Tieren anstellt, ob der Mensch sie vielleicht als seinesgleichen anerkennen würde, bis er endlich auf den weisen Einfall kommt, ein Wesen aus der Rippe des Menschen selber zu bilden. Und wie beschränkt ist der Gesichtskreis dieser Erzählung! Hier ist von der Schöpfung von Himmel und Erde noch keine Rede [3]) — soweit hat sich damals das Nachdenken Israels noch nicht erstreckt — sondern der Mensch fragt hauptsächlich nach seiner eigenen Entstehung, sodann nach dem Werden dessen, was er in seiner nächsten Umgebung um sich sieht: wie der Acker geworden sei, auf dem er arbeitet, die Tiere des Feldes und das Weib, mit denen zusammen er lebt. Alles dies ist aus primitivem Denken hervorgegangen.

In der Geschichte vom babylonischen Turmbau [4]) ferner ist märchenhaft der Plan der Menschen, sich einen Turm zu bauen, der so hoch ist, daß seine Spitze in den Himmel reicht; ein solches Gebäude aber werde, so hoffen sie, überall sichtbar sein und sie daher vor der Zerstreuung über die ganze Erde hin bewahren. Und ganz primitiv klingt auch die Besorgnis Gottes, den Menschen werde, wenn ihnen dies Werk gelinge, fortan nichts mehr verwehrt werden können, was sie auch ersinnen

1) I. Mose 2 5. 7. 18—24.

2) Literatur in meinem Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 6.

3) Vers 2 4 b scheint nicht zu dieser Erzählung, sondern zur Einführung der Paradiesesgeschichte zu gehören.

4) I. Mose 11 1—9.

mögen. So zerstreut sie dann Gott in einer ähnlichen Furcht vor ihrer künftigen Macht, wie er auch in der Paradiesesgeschichte gegen sie eingeschritten ist [1]) und wie er ein andermal, als göttliches Wesen sich mit ihnen mischte, ihre Lebenstage verkürzt hat [2]).

Die Sintfluterzählung gehört ihrem ganzen Aufriß nach einem bekannten Märchentypus an: eine Landschaft wird von einer schweren Plage betroffen, ein Gerechter aber von einem höheren Wesen gerettet; man erinnere sich dabei der biblischen Sodomgeschichte [3]). Märchenhaft ist in der Sintfluterzählung des Jahvisten besonders der kindliche Zug, daß eine allgemeine Flut über die ganze Erde kommt, als es vierzig Tage und Nächte geregnet hat, daß Noah seinen Glauben dadurch beweisen muß, daß er ein Schiff auf trockenem Lande baut [4]) — auch dies ein echtes Märchenmotiv [5])! — und besonders, daß Gott selber in seiner Gnade hinter ihm die Türe der Arche schließt [6]).

Keinesfalls aber darf man übersehen, daß alle diese primitiven Züge nur die Grundlage der Urgeschichte der Bibel bilden und daß die höhere Religion ihnen ihren Tiefsinn und ihren sittlichen Ernst hinzugefügt hat; davon soll im Volksbuche „Mythus im Alten Testament" die Rede sein. Gerade diese Verbindung aber des Kindlichen mit der Hoheit der Jahvereligion macht den eigentümlichen Reiz und die ewige Bedeutung dieser Erzählungen aus.

15. Uebersicht über das Ganze nach Form und Inhalt.

Der vorgelegte Stoff ist so außerordentlich mannigfaltig, daß die Beobachtungen noch einer Zusammenfassung und Anordnung bedürfen.

Zunächst die Kennzeichen, nach denen die im vorhergehenden zusammengestellten Erzählungen sich als Märchen offenbaren.

Besonders bezeichnend ist für das Märchen seine eigen-

1) I. Mose 3_{22}. 2) I. Mose 6_3. 3) Vgl. S. 78 ff.

4) So nach Buddes geistreicher Wiederherstellung, vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. 61.

5) Ein Schiff auf trockenem Lande als Märchenmotiv vgl. z. B. M. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Märchen S. 121.

6) I. Mose 7_{16}.

tümliche phantastische Art. Und wie viel seltsame Erzählungen sind hier uns entgegengetreten! Da wächst ein Baum so hoch und breit, daß alle Vögel des Himmels in ihm nisten und alle Tiere des Feldes unter seinen Zweigen gebären [1]). Da reden nicht nur die Menschen, sondern auch die Pflanzen [2]), und selbst die Glieder des Körpers streiten miteinander [3]). An der Wand erscheint eine geheime Schrift, von übermenschlichem Finger geschrieben [4]). Dämonen ringen mit Menschen in der Nacht [5]) oder stellen menschlichen Frauen in brünstiger Liebe nach [6]). Oder ein Mensch, der in das Meer geworfen ist, wird durch einen Fisch, der ihn verschlingt und wieder ausspeien muß, vom Tode gerettet [7]). Ein anderer schwebt auf feurigem Wagen zum Himmel empor [8]). Ein Hirtenknabe steigt auf den Thron [9]), und ein junges Mädchen von unbekannter Geburt wird Königin [10]). Sonne und Mond stehen still, wenn der Gottesmann es gebietet [11]); das Meer spaltet sich vor seinem Stabe [12]), und Tote kommen ins Leben zurück [13]). Dies alles aber und vieles andere mehr wird in den meisten dieser Erzählungen — nur die Fabeln, Parabeln und Allegorien sind dabei auszunehmen — als glaubwürdige Geschichte berichtet. Die Menschen im Paradiese erstaunen nicht, als die Schlange den Mund auftut oder als die Gottheit selbst vor sie tritt, ebenso wie sich Bileam in ein Gespräch mit seiner Eselin einläßt, als ob es gar nicht anders sein könnte [14]). Diese eigentümliche Leichtgläubigkeit des Märchens zeigt sich auch sonst überall. Die Moabiter halten Wasser, über dem die Sonne scheint, für Blut [15]); wir Aufgeklärten, aber nicht das Märchen fragt: sollten sie im eigenen Lande so wenig Bescheid gewußt haben? Wir finden den Betrug Jakobs, der sich Felle vorbindet, um seinem haarigen Bruder Esau ähnlich zu sein [16]), allzugrob; das Märchen glaubt daran. Und ebensowenig nimmt es daran Anstoß, daß Joseph in Aegypten das Vaterhaus völlig vergißt [17]) und daß seine Brüder das Geld, das sie in ihren Säcken finden, gleich für ein Geschenk der Gottheit halten [18]). Solche Leichtgläubigkeit aber fällt uns um so mehr auf, als sich daneben zuweilen ein erstaunlicher

1) S. 22 ff. 2) S. 16 ff. 3) S. 29 f. 4) S. 142.
5) S. 66 ff. 6) S. 72 ff. 7) S. 133 f. 8) S. 52.
9) S. 146. 10) S. 114 ff. 146. 11) S. 101. 12) S. 99. 13) S. 97.
14) S. 31. 15) S. 134. 16) S. 138. 17) I. Mose 41 51.
18) I. Mose 42 28.

Wirklichkeitssinn zeigt: man erinnere sich z. B. an die Schärfe, mit der hier die Stände, etwa die des Hirten und Jägers, beobachtet sind [1]) oder mit denen die Verhältnisse innerhalb der Familie wiedergegeben werden [2]). Dies beides zusammen aber bezeichnet eben das primitive Denken, aus dem das Märchen hervorgegangen ist: genaues Beobachten der wirklichen Dinge zu einem gewissen Teil und daneben das ungehemmte Abschweifen der Phantasie zu einem andern.

So können wir denn auch die verschiedenen Wurzeln, aus denen das Märchen erwachsen ist [3]), in den von uns zusammengestellten Erzählungen des Alten Testaments erkennen. Da gibt es Geschichten, die aus Träumen entstanden sein mögen: dahin wird man vor allem die Erzählungen vom nächtlichen Kampfe eines Menschen mit einem Dämon, der bei Sonnenaufgang verschwinden muß [4]), rechnen, oder die Vorstellung von einem seligen Götterlande ohne Leid und Schmerz [5]), oder diese, daß der Mensch von überirdischen Wesen in ferne Länder entrafft wird [6]) oder zwischen Himmel und Erde schwebt [7]). Andere Erzählungen haben in verständlichen Wünschen des menschlichen Herzens ihren Ursprung: der unter dem unentrinnbaren Geschick des Todes seufzende Mensch fabelt von einem Baum oder einem Wasser, die ihm ewiges Leben verleihen [8]); der an den Erdboden gebannte von einem Wagen, auf dem man durch die Lüfte schweben kann [9]). Und wie begreiflich ist es, daß er gerne von einem Oelkrug hört, der niemals das Oel verliert, da doch hienieden die Vorräte nur zu rasch alle werden [10]), oder daß er wünschte, der von einem bösen Tiere Verschlungene möchte heil und gesund wieder hervorkommen [11])! Dazu kommt der Glaube der Urzeit, der alle Dinge mit menschenähnlichem Leben ausstattet: die Bäume gehen hin und wählen sich einen König [12]), der Dornstrauch freit für seinen Sohn um die Tochter der Zeder [13]), die Schlange ist klüger als der Mensch in seiner ersten Zeit [14]), die Eselin Bileams schaut den Engel eher als der Gottesmann selber [15]), selbst Räder sind gelegentlich belebt [16]), und ein Flammenschwert ist ein dämonisches Wesen [17]).

1) S. 137 f. 2) S. 112 ff.
3) Vgl. S. 9 f. 4) S. 70. 5) S. 45. 153 f.
6) S. 86. 7) S. 62. 86. 8) S. 43.
9) S. 61 f. 10) S. 58. 11) S. 133. 12) S. 17 ff.
13) S. 16. 14) S. 31. 15) S. 31. 16) S. 61. 17) S. 56.

Auch im Märchen Israels treten zudem die Dämonen, Drachen und Riesen auf: übermenschliche Wesen lieben Menschentöchter[1]) oder erscheinen, Gastfreundschaft begehrend, in menschlicher Hütte[2]). Und auch in Israel weiß das Märchen von gewissen Zuständen der Seele: der Sterbende weissagt[3]), Träume sagen die Zukunft voraus[4]), die Kraft ist an das Haar gebunden, die Blutstropfen reden[5]). Besonders hat der Glaube an allerlei Zauberei im ältesten Israel eine große Bedeutung besessen, was noch an vielerlei Zaubermärchen zu erkennen ist[6]). Sehr viele andere Märchen gehen von Erfahrungen des Alltagslebens aus und stellen Zustände der Familie oder der Berufe dar; wir erinnern dabei aufs neue an die schönen Standesmärchen der Hebräer[7]) und die mancherlei Motive, die dem Leben der Könige entnommen sind[8]). Zuweilen geben Sitten der Vorzeit zu Erzählungen Anlaß; man denke dabei an die Märchen von ausgesetzten Kindern[9]), vom Kinderopfer[10]) und vom Brautraub[11]). In anderen Geschichten wiederum tritt das Nachdenken der ältesten Zeit hervor; dahin gehören besonders die mancherlei „ätiologischen" Märchen, die uns begegnet sind: die biblische Urgeschichte fragt tiefsinnig, woher das Leid in die Menschheit gekommen sei[12]), aber stellt die kindliche Frage daneben, warum die Schlange auf dem Bauche gehen müsse[13]). Auch über die Entstehung der Künste der Menschen hat man nachgedacht und die Ahnherren, von denen sie stammen, zu nennen gewußt[14]) und sich schließlich gar zu den letzten Fragen, woher Mann und Weib und Tiere[15]) und woher Himmel und Erde selber herrühren, erhoben[16]). Alles dies aber ist so mannigfaltig, daß es sich in kein System zusammenfassen läßt. Nur durch das primitive Denken, aus dem es erwachsen ist, wird es zusammengehalten. Jeder Versuch, diese so weit zerstreuten Einzelheiten zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschmieden, muß notwendigerweise scheitern[17]).

Auch darin zeigen diese Erzählungen ihre Märchenart, daß

1) S. 72 ff. 2) S. 77 ff. 3) S. 111 f.
4) S. 110 f. 5) S. 109 f. 6) S. 96 ff. 108. 7) S. 137 ff.
8) S. 141 ff. 9) S. 113 ff. 10) S. 119 f.
11) S. 127 12) S. 153 f. 13) S. 39.
14) S. 139. 15) S. 156. 16) I. Mose 2 4b.
17) Gegen Winckler und seine Schule vgl. S. 14.

sie es lieben, ihre Helden ohne Namen zu lassen [1]). So werden nicht benannt die beiden Dirnen, die vor Salomo streiten [2]), das Weib aus Sunem, das den Elisa aufnimmt [3]), die ägyptischen Könige, zu denen Abraham [4]) und Joseph [5]) gekommen sind, „Potiphars Weib" [6]), Bäcker und Mundschenk des Pharao [7]), die beiden Propheten zu Bethel [8]) usw. In anderen dieser Erzählungen treten die Handelnden mit Namen auf, die zu jener Zeit gebräuchlich gewesen sein müssen; für solche Märchennamen sind zu halten Jakob und Esau sowie der „Aramäer" Laban — ein „Aramäer" kann im hebräischen Märchen ebensowenig befremden wie etwa im deutschen Märchen ein „Jude" [9]), im neugriechischen ein „Mohr" [10]) und in „Tausend und Einer Nacht" die Juden, Christen oder Neger; solche Vertreter anderer Völker kommen naturgemäß in denjenigen Märchen vor, die aus Gegenden stammen, in denen Völker nebeneinander wohnen oder in die einzelne Fremde zu gelangen pflegen. Auch der Name Abraham gehört wohl hierher [11]) und die meisten der Frauen der Patriarchen: Sara, Rebekka, Dina, Tamar [12]). Doch werden die Namen der Orte, da die Dinge geschehen sein sollen, meistens genannt: Hebron [13]), Penuel [14]), Machanaim [15]), Sodom [16]): letzteres ein erdichteter Name. Anders ist es, wenn die Märchenstoffe auf geschichtliche Personen übertragen werden, deren Namen dann natürlich mit vorkommen.

Auch die Beobachtung, die man schon längst an den Märchen gemacht hat, daß sie sich unter den verschiedensten Völkern und Ländern wiederholen, sei es, daß sich die Motive überall von selbst erzeugt haben, sei es, daß die Erzählungen, immer neu umgeprägt, in die Nähe und Ferne

1) Vgl. S. 9. 2) S. 144 ff. 3) S. 81.
4) I. Mose 12 15. 5) I. Mose 41 1. 6) S. 125 f.
7) I. Mose 40. 8) I. Könige 13.
9) Vgl. Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 110 „Der Jude im Dorn".
10) Vgl. P. Kretschmer, Neugriechische Märchen S. VIII f.
11) Greßmann, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Jahrg. XXX, 1910 S. 9 ff. Dasselbe hat für Herakles vermutet P. Kretschmer, Glotta Jahrg. VIII, 1916 S. 121 ff.
12) In der auf einen Märchenstoff zurückgehenden Parabel Jesu vom reichen Mann und armen Lazarus trägt jener gar keinen Namen, wohl aber dieser. 13) S. 78. 14) S. 66 ff.
15) S. 82 f. 16) S. 78 ff.

gewandert sind [1]), hat sich uns an den alttestamentlichen Märchen bewährt. Wie viele Gegenstücke aus andern Völkern und Religionen haben wir aufgezeigt, einen Stoff, den wir leicht um das Vielfache hätten vermehren können. Auch einige „Wandermärchen" sind uns dabei begegnet: wir erinnern an die Geschichten von dem dankbaren Toten [2]), von Jephthas Opfer [3]), von „Potiphars Weib" [4]), von Salomos Urteil [5]), Jona und dem Fisch [6]). Dabei ist uns hie und da die Aehnlichkeit mit indischen Märchen aufgefallen und die Vermutung gekommen, daß einzelnes davon aus dem ungeheuren Meere der Märchenüberlieferung Indiens geschöpft sei [7]); das scheint besonders bei dem Märchen von Salomos Urteil der Fall zu sein [8]). Wie dem aber auch sei, das Gesamtbild steht fest: das Volk Israel hat fast auf allen Stufen seiner Geschichte immer wieder den Einfluß der Fremde erfahren, und das zeigt sich auch in seinen Märchen. Am hellen Lichte des Tages liegt es besonders, daß die Erzählung von Achikar, die aus dem Osten stammt, in aramäischer Sprache von den Juden in der ägyptischen Grenzstadt Elephantine gelesen worden ist [9]).

Nun über das Märchen in seiner *eigentümlich-israelitischen Ausprägung*. Wir fragen zunächst, in welcher Form wir uns seine Fortpflanzung in *mündlicher* Ueberlieferung vorzustellen haben. Wer heutzutage von „Märchen" hört, denkt zunächst an Geschichten, die man *den Kindern* erzählt [10]). Das gilt bis zu einem gewissen Grade auch für Israel; daß auch hier gerade die Kinder begierig gewesen sind, die Märchen und Sagen zu vernehmen, würden wir ohne weiteres annehmen, auch wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre [11]) und wenn es nicht einige der Märchen selber durch ihre besondere Vorliebe für die Jugend und für kindliches Wesen verrieten [12]). Ferner wird in dem Volksbuch über „Sage und Legende im Alten Testament" gezeigt, daß der in hohem Grade künstlerisch ausgebildete Stil der poetischen Erzählungen Israels sich nur unter der Voraus-

1) S. 10 f. 2) S. 90 ff.
3) S. 120. 4) S. 125 f. 5) S. 144 ff.
6) S. 133 f. 7) S. 79. 126. 130. 133 f. 145 f. 8) S. 145 f.
9) Vgl. über diese Sage Ed. Meyer, Papyrusfund von Elephantine S. 102 ff., woselbst weitere Literatur.
10) Vgl. S. 8. 12. 11) II. Mose 12_{26} f. 13_{14} f., Josua 4_6.
12) Vgl. S. 112 ff. 121.

setzung erklären läßt, daß es auch hier wie in anderen Völkern des Morgen- und Abendlandes einen Stand der umherziehenden Volkserzähler gegeben hat, über den wir freilich im Alten Testament kein ausdrückliches Zeugnis besitzen [1]). An solche Kreise dürfen wir denken, wo wir in den Märchenerzählungen eine besondere Kunst gewahren. So namentlich in der Josephgeschichte, in der das verhältnismäßig einfache Moti von dem jüngsten, durch die älteren verfolgten Bruder durch viele Zutaten aufs reichste ausgeführt worden ist und doch die Einheit des Ganzen gewahrt bleibt: das Vorbild einer „Märchennovelle" [2]). Wie viel einfacher oder kunstloser sind dem gegenüber etwa die Geschichten von Jona und vom Propheten in Bethel [3]), wo die verschiedenen Motive nach Art des „kontaminierten Märchens" [4]) (auch „Märchenkette" genannt) [5]) hintereinander abgehandelt werden, ohne zu einer höheren Einheit verschmolzen zu sein. Zudem besitzen wir im Alten Testament eine ganze Reihe von Märchengedichten [6]), in denen die ursprünglich in Prosa gehaltenen Märchenerzählungen in die hohe Poesie emporgestiegen sind. Solche Dichtungen, im Stil manchmal den babylonischen Epen [7]) zu vergleichen, führen etwa das alte einfache Märchen pomphaft [8]) oder phantastisch [9]) aus. Auch eine eigentliche Fabeldichtung muß es gegeben haben, die dem Märchen die Motive entnahm und dadurch eine Wahrheit auszusprechen verstand [10]). Daß aber eine solche Dichtungsart sehr ernsthaft genommen wurde, läßt sich daran erkennen, daß auch die Propheten zuweilen in diesen Schatz greifen [11]), und für wie vornehm sie galt, geht daraus hervor, daß man selbst von Königen erzählt, sie hätten zu Königen in Fabeln gesprochen [12]).

1) Vgl. auch meinen Genesiskommentar, 3. Aufl. S. XXXI.
2) S. 124. Vgl. Thimme S. 32.
3) I. Könige 13. 4) Vgl. Thimme S. 68 ff.
5) Vgl. J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Teil I S. 41.
6) Ueber Märchengedichte vgl. S. 16 ff. 22 ff. 27 f. 35. 40 f. 106. 116.
7) Vgl. O. Weber, Literatur der Babylonier und Assyrer S. 38 ff.
8) Beispiel S. 22 ff. 9) Beispiel S. 113 ff.
10) S. 18. 25. 27. 36. 11) S. 25. 27 f. 36.
12) S. 16. Vgl. zu dieser ganzen Entwicklung, in der das Märchen von den Königen und Predigern bis schließlich zu den Kindern niedersteigt, Thimme S. 152 f.

So verschiedenartig, wie die Stoffe sind, welche den israelitischen Märchen zugrundeliegen, so mannigfaltig ist auch der Ton, in dem sie reden. Zwar die Vorliebe für die Gebilde einer nach unseren Begriffen auffallend wenig gezügelten Phantasie gibt überall, freilich lauter oder leiser, den Grundton ab. Daneben klingt, oft sich damit verbindend, eine liebenswürdige Kindlichkeit durch, die sich über die Unmöglichkeit des Berichteten harmlos hinwegsetzt. Aber wie viele andere Töne können dabei mitschwingen! Da gibt es Erzählungen von roher Derbheit, besonders im Geschlechtlichen, man denke an Moses Ueberfall [1]) und an Lots Töchter [2]), und solche, in denen sich eine unterschwellige Freude am wohlgelungenen Betruge offenbart wie die Jakobgeschichte [3]) oder in denen sich eine sehr untergeordnete Religion nackt genug ausspricht wie die obengenannte Mosegeschichte oder die Penuelerzählung [4]). In starkem Gegensatz zu solchen Märchen aber stehen andere, welche die Rache über den Mörder mit großem Ernst verkündigen [5]) oder die hohe Tugend der Gastfreundschaft preisen [6]) und die göttliche Strafe für die Verletzung des Gastrechts schaudernd berichten [7]). Einige der Erzählungen atmen wilde Leidenschaft — so z. B. die Dinageschichte [8]) —, andere sind mit sinnlichen Farben ausgemalt, die z. B. Hesekiel bei seiner Allegorie vom ausgesetzten Mädchen nicht gespart hat [9]), andere — man denke an die Jephthaerzählung [10]) — haben tragische Größe. Wieder andere und nicht wenige sind zart und sinnig: besonders die Kindheitsgeschichten [11]); andere, z. B. die vom Frieden der Urzeit [12]), von weihevoller Schönheit. Daneben spöttisch-stachlige Parabeln wie die vom Dornstrauch als König oder als Werber [13]), oder solche, in denen sich wie in der Nathanparabel zärtliche Liebenswürdigkeit mit sittlichem Ernste mischt [14]). Zur höchsten Stufe aber steigt das Märchen empor, wenn es sich wie in der schwermütigen Paradiesesgeschichte mit kindlichem Tiefsinn erfüllt [15]) oder wenn die Josepherzählung [16]) und die Jonalegende [17]) ein buntes

1) S. 72 f. 2) S. 128. 3) S. 138. 4) S. 66 ff.
5) S. 110. 6) S. 78 f. 7) S. 78 ff. 8) S. 127. 9) S. 114 ff.
10) S. 120. 11) S. 119. 12) S. 40 f. 13) S. 16 ff.
14) S. 35 f. 15) S. 153 ff. 16) S. 122 ff. 17) S. 133 f.

Geschehen mit frommen Gedanken durchdringen. Wahrlich, eine vielfarbige Welt!

Besonders bezeichnend für israelitische Art scheint dabei die Vorliebe für das aus der Regel fallende, Eigentümliche, Seltsame zu sein, wie sie uns namentlich in den Erzählungen, die von einzelnen Personen handeln [1]), entgegentritt. Dazu fällt in den durch Israel umgebildeten Geschichten eine eingehendere und klarere Erfassung des Seelenlebens auf, die sich z. B. in der Josephnovelle zeigt und die israelitische Erzählungskunst hoch über die primitive Art emporhebt, worin gerade die psychologische Begründung oft viel zu wünschen übrig läßt. Dazu kommt die liebenswürdige Art, mit der sich die Märchen in das Seelenleben der Frauen versenken und von Kindern sprechen [2]): das ist ein Zug, der uns Deutsche besonders freundlich anmutet. Im ganzen scheinen die in Prosa gehaltenen Volksmärchen sehr schlicht und einfach gewesen zu sein, während sich allerdings die poetisch erzählten durch ihre Neigung zur Phantastik stark davon unterscheiden. Doch sind uns zu wenige Märchen in ihren ursprünglicheren Fassungen erhalten, als daß sich darüber bestimmter reden ließe [3]).

Selbstverständlich ist, daß die Märchenstoffe, die wir aus dem Alten Testament zusammengestellt haben und die sich über eine Zeit von fast tausend Jahren erstrecken, nicht alle gleichzeitig in der lebendigen Volksüberlieferung bestanden haben. Es wird eben in Israel ebenso gewesen sein wie überall, daß die volkstümlichen Erzählungen eine gewisse Zeit beliebt sind und blühen, dann aber vergessen werden und neuen Erzeugnissen Platz machen. Jedenfalls aber darf man davor warnen, die Geschichte dieser Wandelungen einfach nach der Zeit, in der uns die Stoffe in der Bibel, mehr oder weniger zufällig, bezeugt sind, anzusetzen, da ja solche Märchen, von der Literatur nicht beachtet, im Volke jahrhundertelang bestehen können.

Was wir besser überschauen, das ist die Geschichte der Aufnahme dieser Erzählungen in die Literatur. Denn, obwohl die

---

1) S. 130 ff. 2) S. 119. 121 f. 129.

3) Ueber die Kunst der Erzählung wird in dem Volksbuch „Sage und Legende im Alten Testament" ausführlich gehandelt.

Märchen Israels ebenso wie die altgriechischen [1]), wenn auch diese aus anderen Gründen, niemals gesammelt worden sind, so haben sie doch an manchen Stellen der israelitischen Literatur einen verborgenen Unterschlupf gefunden. So sind Fabeln mit politischem Inhalt in die Geschichtserzählungen eingestellt und mit ihnen zugleich überliefert worden [2]). Und auch die Propheten haben die alten, schönen Märchenbilder nicht verschmäht. In ihren Parabeln [3]) und Allegorien [4]) verwenden sie eindrucksvolle Märchenstoffe; in ihre Gesichte schleichen sie sich ein [5]); und selbst bei der Ausmalung der Zukunft werden die leuchtenden Farben des Märchens gelegentlich mit verwandt: da wird das Jerusalem der Zukunft als Märchenstadt geschildert, strahlend von Gold und Edelsteinen [6]); der hohe Berg, auf dem die verklärte Stadt dann liegt, einst ein Märchenberg, stellt jetzt Jahves Erhabenheit über alle Welt dar [7]); und der Friede der Endzeit, die Sehnsucht des prophetischen Herzens, erscheint als die Wiederholung des goldenen Zeitalters [8]). So sind dann die phantastischen, schwungvollen oder barocken Märchenmotive auch zu den Nachkommen der Propheten, den Apokalyptikern, gekommen [9]), und ein Teil davon ist selbst in der Spekulation des Neuen Testaments erhalten geblieben: Christus sagt im Evangelium Johannes: **ich bin das Brot des Lebens** [10]). Ferner haben die Dichter, besonders die Psalmisten, zuweilen selbst die trockenen Spruchdichter, ihre Schöpfungen mit den wundervollen Gebilden der Märchenwelt geschmückt. Denn wie konnten sie etwa Jahves Allgegenwart gewaltiger darstellen als unter dem Bilde einer „magischen Flucht“ [11]) oder der Klage in Todesnot stärkeren Ausdruck geben als mit der Beschreibung der Fahrt zur Unterwelt [12])? Wie ließ sich Gottes Auftreten in der Welt majestätischer ausmalen als mit den Farben des alten Riesenmärchens: **er schreitet dahin über die Höhen** [13])? Und wenn die Weisen das Schönste über ihre Weisheit aussagen wollten, wußten sie kein herrlicheres Wort als dieses, sie sei der wahre „Lebensborn“ [14]). — Alles dieses aber sind nur Nebenwege. Der Hauptweg, auf dem das Märchen Israels auf uns gekom-

1) S. 13. 2) S. 16. 17 ff. 3) S. 27 f. 35 f. 4) S. 22 ff. 114 ff.
5) S. 59 ff. 85 f. 6) S. 62 ff. 7) S. 50 f. 8) S. 40 f.
9) Vgl. z. B. S. 44. 48 f. 51. 63 f. 10) S. 58.
11) S. 52. 106 f. 12) S. 54 f. 13) S. 96. 14) S. 44.

men ist, ist dieser, daß es sich mit geschichtlichen Erinnerungen verbunden und so zur Sage und Legende umgewandelt hat: die Hauptmasse der Märchenstoffe hat sich erhalten, auf geschichtliche Personen übertragen. So sind Mose und Elia, Saul und David, Gideon und Jephtha die Helden von Märchen geworden. Und auch den neutestamentlichen Personen ist es nicht anders ergangen [1]): auch sie hat die Liebe der ältesten christlichen Gemeinde mit einem Blumenkranze geschmückt, der auf den Auen des Märchens gepflückt war. Dieser Vorgang wird in dem Volksbuch „Sage und Legende im Alten Testament" geschildert.

Wer sich aber in diese Geschichte des Nachlebens des Märchens in der israelitischen Ueberlieferung versenkt, dem muß immer wieder vor Augen treten, welche starken Veränderungen es sich dabei hat gefallen lassen müssen. Zwar ein Teil dieser Erzählungen ist ohne größere Umwandelungen geblieben; das sind diejenigen, die rein weltlicher Art waren und auf geschichtliche Personen Israels übertragen worden sind: Musterbeispiel eines solchen Märchens ist etwa die Geschichte vom Urteil Salomos [2]). Aber ein anderer Teil hat um so stärkere Veränderungen erfahren. Und auch der letzte Grund dieser Umwandelungen ist deutlich: es ist der Gegensatz, in den die hohe Religion Jahves, je länger je mehr, zu diesen Erzählungen der Urzeit getreten ist. Das Märchen z. B. kannte untergeordnete göttliche Wesen, Jahve aber ertrug keinen anderen Gott neben sich. So hat die Gestalt Jahves oder seines Boten die niederen Wesen in diesen Erzählungen verdrängt: Jahve ist z. B. für den Brunnengott eingetreten, der Hagar erschien [3]), und selbst für den Dämon, der Moses überfiel [4]); mit Jahves Boten kämpft Jakob nach Hosea [5]); und ein Engel Gottes hilft dem jungen Tobia, nicht, wie es das heidnische Märchen erzählte, der Geist eines Toten [6]). Oder die Märchenwesen sind geblieben, aber in Jahves Dienst gezwungen: der Kerub steht vor dem Paradiese, aber in seinem

1) S. 51. 58. 77. 87 f. 103. 104. 105. 110. 113. 117 f. 118 f. 129. 136. 147 ff. Vgl. auch Joh. Weiß-Bousset, „Die drei älteren Evangelien" in den „Schriften des Neuen Testaments", 3. Aufl. S. 118. 124 u. a. Ganz märchenhaft ist auch, daß Petrus im ersten Fisch, den er angelt, nach Jesu Vorausſage ein Geldstück finden muß, Matthäus 17 $_{27}$.

2) S. 144 ff. 3) S. 75 f. 4) S. 72 ff. 5) S. 68. 6) S. 92 f.

Auftrage [1]), der Satan treibt sein unheimliches Werk, aber nur mit seiner Erlaubnis [2]). So sind ursprüngliche Märchenmotive zu Symbolen der höheren Religion geworden: jetzt stellt das Geisterheer, das den Gottesmann begleitet, Jahves Schutz dar, unter dem er steht [3]); die Feuermauer, die Jerusalem einst umgibt, soll zeigen, wie Jahve in der Endzeit seine heilige Stadt vor allem Bösen bewahrt [4]); der belebte Wagen wird sein Sitz und versinnbildlicht seine Allgegenwart [5]). Durch dies Eintreten des Gottes in die Märchen ist manchmal ihr ganzer Ton erhöht worden, so daß ihre ursprüngliche Märchenart stark verwischt ist: dies gilt namentlich für die biblische Urgeschichte. Oder sittliche Gedanken werden aus dem überlieferten Stoff hervorgezogen oder ihm hinzugefügt: die Geschichte vom Streite eines Mannes mit seinem Weinberg muß dazu dienen, das schwere Unrecht der Undankbarkeit darzustellen [6]); in dem Märchen vom Weltbaum wird das gerechte Gericht über den Hochmut geschildert [7]), in der Allegorie vom ausgesetzten Mädchen Jerusalems Untreue gegen den Gott, der es angenommen hat [8]). Daher erklärt es sich also, daß so viele israelitische Märchen nur in der Form von Parabeln, Fabeln und Allegorien auf uns gekommen sind [9]). Wo

---

1) S. 88 f. 2) S. 84 f. 3) S. 83 f. 4) S. 64.
5) S. 61. 6) S. 26 ff. 7) S. 22 ff. 8) S. 115.

9) Auch in Jesu Parabeln klingen Märchenstoffe nach. So weist Bousset, Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1916 Phil.-hist. Klasse S. 483 f. darauf hin, daß ein in „Tausend und Einer Nacht" (übersetzt von G. Weil, 2. Abdruck der 3. Aufl., Bd. IV S. 79 f.) erhaltenes Märchen jüdischer Herkunft, das von einem reichen, aus aller seiner Herrlichkeit plötzlich vom Todesengel abberufenen Könige handelt, auffallende Berührung mit der Parabel vom reichen Manne, der sich Schätze sammelt (Lukas 12_{16-21}), aufweist. Gemeinsam ist beiden Stücken besonders, daß auch der König zu seiner Seele spricht: „Du hast dir alle Annehmlichkeiten der Welt verschafft, jetzt genieße sie auch und freue dich des Lebens und des Glücks", und daß gerade an diesem Tage der Todesengel vor ihn tritt und seine Seele von ihm nimmt. — Auch die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Lukas 16_{19-31}) hat nach Greßmann, Protestantenblatt 1916 Sp. 249 ff. jüdische und auch ein ägyptisches Gegenstück (vgl. Erman, Aegyptische Religion 2. Aufl. S. 250 ff.): hier ist das Gleiche, daß den Reichen im Jenseits ein trauriges, den Armen ein seliges Geschick erwartet. — Zu der Parabel von den anvertrauten Pfunden (Matthäus 25_{14-30}, Lukas 19_{12-27}) gibt es eine indische Parallele vgl. Hertel,

ein Stoff aber Dinge enthielt, welche die Jahvereligion nicht ertrug, sind sie ausgemerzt worden: so ist z. B. in der Tamarerzählung, offenbar schon in sehr alter Zeit, der Gedanke der Liebe eines Dämons gegen ein irdisches Weib ausgelassen worden [1]); ebendarum ist eine Geschichte wie die von den Engelehen [2]) zu einem fast unkenntlichen Bruchstück verkürzt worden. Besonders deutlich ist es, daß die Jahvereligion die Zaubermärchen gereinigt hat: die Zauberhandlungen sind durch das Gebet ergänzt und schließlich ganz ersetzt worden [3]). Und so erkennen wir den Grund, weshalb uns im Alten Testament nirgends Märchen in reiner Gestalt überliefert sind: der Ernst und die Hoheit der israelitischen Religion hat sie abgewehrt und nur in Abwandelungen ertragen.

Demnach ist die Geschichte der Jahvereligion einem gewissen Teile nach auch die Geschichte Kampfes gegen die Märchen.

Was wird das Schicksal der alttestamentlichen Märchenforschung in der nächsten Zeit sein? Werden sich frische, unerschrockene, aber zugleich bedächtige Geister finden, die mutig in bisher unerforschtes Gebiet eindringen, zugleich aber die der Erkenntnis gesteckten Schranken wahren und der eigentümlichen Hoheit der biblischen Religion nichts vergeben, ja, gerade diese herausstellen? Werden auch die Kreise der alttestamentlichen Gelehrten, die sich seither gegen literaturgeschichtliche Forschung ablehnend verhalten haben, endlich die Bedeutung der Sache begreifen? Und, so fragen wir vor allem, werden die maßgebenden Behörden der deutschen Staaten und Kirchen, wenn sich, wie wir hoffen, nach der glücklichen Beendigung dieses furchtbaren Krieges allenthalben in deutschen Landen neues Leben regt, es endlich einsehen, daß eine wahre, geschichtliche Bibelwissenschaft nur in voller Freiheit bestehen kann und auch diesem soeben entstehenden Zweige freie Luft gewähren? Es ist der heiße Wunsch unserer Herzen, daß der große Moment ein großes Geschlecht finden möge, in dem auch die Bibelforschung aller Arten, ungehemmt und unbeargwöhnt, auf deutschem Boden neue Blüten treibt.

Geist des Ostens Jahrg. I, 1914 S. 247 f. — Bei weiterem Nachsuchen wird sich in dieser Hinsicht gewiß noch ein reicher Stoff finden lassen. Vgl. einstweilen Windisch, Theologische Rundschau Jahrg. XX, 1917 S. 33. 1) S. 75. 2) I. Mose 6 1—4. 3) S. 102.

I. Sachverzeichnis.

Aaron, Wunderstab 100.
Abel 110. 130. 138 f.
Abenteuermärchen 123.
Abgrund, Stätte der Dämonen 87.
Abigail 129.
Abimelech, König 152.
Abraham 136. 161, in Hebron 77 f., Kind im Alter erzeugt 112 f., Opferung Isaaks 120.
Achikar-Roman 17. 162.
Aegyptische Märchen und Märchenmotive 13. 31. 45. 51. 103. 126. 128. 138, ägyptische Zauberer 103.
Aeolus, Schlauch des Aeolus 86.
Aetiologische Züge 39. 88. 120. 134. 153. 160.
Ahab 141. 151.
Ahia 112. 141.
Allegorien mit Märchenmotiven 12. 22 ff. 25 f. 114. 166. 168.
Alptraum 69.
Antonius, Heiliger 136.
Apokalyptik 25 f. 28. 33. 43. 44. 46. 48. 49. 51. 62. 63 f. 65. 86. 89. 98. 107.
Arabische Märchen 131. 141.
Aramäer im Märchen 161.
Arion 133.
Armenische Fabel 19, armenisches Märchen 91.
Asmodaeus, böser Geist 74.
Attribute der Märchengestalten 140 ff.
Aussetzung von Kindern im Märchen 113 ff.

Babylonische Märchen und Sagen 13. 43. 52. 53. 65. 84. 97. 117, babylonische Epen 163, babylonische Pflanzenfabeln 17, babylonischer Turmbau 156.
Bauer 139, erster Bauer 139, Bauer und Hirt 138 f., Mensch als Bauer 153.
Baum: Bäume bluten 42, Baumfabeln 16 ff., Königtum der Bäume 17 ff., führen Krieg 28 f., Lebensbaum 43. 48. 152, Oelbäume des Sacharia 42, Baum des Wissens 43. 153. 155, Weltbaum 24 ff. 158, Wunderbaum des Jona 41.
Beduine im Märchen 139.
Behemoth 20. 37.
Bellerophon 132.
Belsazar 142.
Benjamin, Stamm 127.
Beschneidung 73.
Bethlehemitischer Kindermord 118.
Berg, Götterberg 50. 60, Märchenberge 51, Weltberg 46. 48. 50 f. 166.
Bileamsage 84. 100, Bileams Eselin 31 f.
Bilha 125.
Blindheit, Seelenblindheit

105, Offenbarung des Blinden 112.
Blut, Seele im Blut 109 f. 139.
Bosnische Märchen 32. 112.
Brot, Lebensbrot 58, Brotspeisung 58.
Brudermord 130, Brüder im Märchen 122 ff.
Brunnengeist 76.
Buch mit sieben Siegeln 104.

Chlotar 130.
Chol, Märchenvogel 36.
Cornelius, Hauptmann 111.

Dämonen im Märchen 66 ff. 69. 70. 72 f. 74. 76. 79. 83. 84 f. 85 f. 87 f., Kampf mit Dämonen 69 f., Lüsternheit der Dämonen 73 f., dämonische Menschen 87 f., dämonische Tiere 88 f.
Dänische Märchen 61. 91.
Dagobert 130.
Daniel in der Löwengrube 33, in der Susannageschichte 121. 122.
David 146, David und seine Brüder 122 f., David und Goliath 121. 122. 123, David und Nathan 35 f. 133, David und Saul 121. 146 f. 147. 151, David und Uria 132.
Delila 109. 129.
Deutsche Märchen und Sagen 8. 31. 59. 71. 77 f. 79. 83. 89. 94. 96. 104. 105. 113. 122. 125. 129. 130. 131. 135. 141. 143. 154.
Dina 127. 161.
Dioskuren 127.
Dornstrauch in der Fabel 16. 18. 164.
Drache 89. 107.

Eglon, König 151.
Einkehr von Göttern und Dämonen bei Menschen 77 ff.
El 75 f.
Elis Söhne 122.
Elia, Engelsbrot 59, Himmelfahrt 52. 62, Mantel 99, Raben 34, Totenerweckung 97, Wunder 100.
Eliša, Berufung 99, Brotspeisung 58, Engelheer 83 f., Eliša und Naeman 142, Siegeszauber 98. 100, Eliša und die Sunamitin 81, Totenerweckung 97. 99, Wunder 100. 105.
Emmaus-Jünger 77.
Enaksöhne 94.
Endzeit und Urzeit 41. 46 ff. 49.
Engel 31. 68. 75 f. 80. 85. 90 ff., Engelsbrot 59, Engelheer 82 f. 83 f., Schutzengel 111.
Entrückungen durch Geister 86.
Erstgeburt 137.
Erzählerschulen 3.
Esau s. Jakob.
Esther 146, Estherbuch 141. 143. 152.
Estnisches Märchen 105.

Fabel 16. 17 ff. 22 ff. 29 f. 36. 56. 57. 168, Fabeldichtung 18. 25. 27 f. 36.
Feuerwesen, göttliche 60. 83 f., feuerspeiendes Ungeheuer 37.
Fliegen, Wunschmotiv 61.
Fluch 106, Fluch und Segen 101, Verfluchung der Schlange 39.
Flucht, magische 52. 106 ff.
Frauen im Märchen 128 f.
Friede der Urzeit und Endzeit 40 f.
Fröschе, dämonische 89.
Frucht, Bild der Liebe 155.

Gadara, Dämonen von Gadara 87.
Geist, heiliger bei Jesu Taufe 147 ff.
Germanisches: Walhall 45, Weltbaum 24.
Geschichtschreibung 1 f.
Gesetz, Märchenmotiv im Gesetz 53 f.
Gibea, Schandtat von Gibea 127.

Gideon 122, Offenbarung 76, Angriff 135.
Gilgamesch 13. 43. 52. 53. 65.
Gleichnis mit Märchenmotiv 65.
Glücksmärchen 123. 131. 133.
Gnostisches 62.
Goliath 93 f. 121. 122. 123.
Götter im Märchen 9. 66. 77 f., Gottessöhne 94.
Griechische Märchen und Sagen 13. 31., 45. 49. 52. 62. 69 f. 77. 86. 93. 94. 95. 101. 106. 109. 111. 112. 120. 125. 126. 127. 132. 133. 154, griechische Pflanzenfabeln 17, neugriechische Märchen 135.

Haar, Kraft im Haar 109.
Hagar 75.
Hamlet 132.
Harun al-Raschid 141.
Heer, himmlisches 21. 83 f.
Henoch, Weltenwanderer 44. 51.
Herodes 118 f.
Herrlichkeit Jahves 59. 64.
Hesekiels Märchenstoffe 21 ff. 48. 59 ff. 113 ff. 146.
Heuschrecken, höllische 89.
Himmel 21, Himmelfahrt 52.
Hiob 84 f. 136.
Hippolytos 126.
Hirt und Bauer 138 f., Hirt und Jäger 137 f.
Hochzeitsnacht 73 f.
Höllenfahrt 52. 54 f.

Indien, ein Mutterland der Märchen 10, indische Märchen und Sagen 24. 79. 126. 130. 133. 136. 145, Vorbilder für israelitische 146, Verwandtschaft mit israelitischen 79. 126. 162.
Internationalität der poetischen Erzählungen 4, der Märchen 11. 15 f. 80. 161 f.
Iphigenie, geopfert 120.
Isaak 112, Opferung 120.
Isis 128.

Jabal, Jubal, Tubal 139.
Jäger und Hirt im Märchen 137 f.
Jahvereligion, jünger als Märchen 69. 72. 75 f. 79 f.
Jahvisierung der Märchen 68. 71. 76. 78. 80. 92 f. 96 ff. 102. 104. 128. 167 f.
Jakob Alterskind 113, Jakob und Esau 113. 130. 136 ff. 164, Jakob und Laban 121 f., Jakob zu Machanaim 82 f., zu Penuel 66 ff., Jakobs Weiber 128.
Jephtha 14. 120.
Jerobeam I. 141.
Jerusalem, in der Allegorie 113 ff., das obere 64, das zukünftige 47 f. 50 f. 62. 64. 166.
Jesaia, Wunder 101.
Jesus, Dämonenbeschwörung 87 f., Kindheitsgeschichte 117 f. 118 f., Taufe 147 ff., Versuchung 51. 136, zwölfjährig 121.
Jima und Dahaka 154.
Johannes der Täufer 113. 148 ff.
Jona im Fisch 14. 33. 133, Fasten 34, Wunderbaum 41.
Joseph 13. 121. 146, Joseph und die Aegypterin 126, Alterskind 113, Joseph und seine Brüder 123, verkauft Getreide 151, Offenbarung vor dem Tode 112, Josephs Träume 110 f. 123.
Josua, Wunder 101.
Jothamfabel 16 ff.
Judith 129.
Jünglinge im Märchen 121 ff. 146 f.

Kain 110. 130. 138 f., Wüstenstamm 139.
Kandaules 143.
Keruben 45. 59. 62. 88 f. 154.
Kinder im Märchen 112 ff. 121. 146, Kinder Zuhörer beim

Märchen 8. 12. 162, Kinderlosigkeit 112 f., Kindermord, bethlemitischer 118 f., Kinderopfer 119 f., Kindlichkeit des Märchens 164.
Knaben im Märchen 121 ff.
König im Märchen 17 ff. 33. 94. 115. 116. 117. 118 f. 121. 122. 130. 133. 134 f. 140 ff., Königsblut 142, Gebet des Königs 82, Heilkraft des Königs 142, Königin 116, Königsorakel 142, Königstochter 146 f., Königswahl 147. 150 f., Königtum der Pflanzen 19, der Tiere 19 f. 37.
Körper, Streit im Körper 29 f.

Laban 121 f.
Lateinische Märchen und Sagen 127. 129. 134.
Lebensbaum 43 f. 48. 152, Lebensborn 43 f. 47, Lebensbrot 58, Lebensbuch 104, Lebensbündel 103 f., Lebensfrucht 48, Lebenskraut 43, Lebenswasser 48.
Legende im allgemeinen 7, christliche 99, mit Märchenmotiven 31. 33. 34. 41. 53. 84. 87 f. 90 ff.
Leichenlied 21 ff.
Leichtgläubigkeit des Märchens 158.
Leviathan 20. 37 f.
Lot in Sodom 77, Lots Töchter 128. 129. 164, Lots Weib 105.
Lügenmärchen 10.
Lycaon 77.

Machanaim 82 f.
Märchen im allgemeinen 7 ff. und in Israel 157 ff. 162 ff., Märchenerzählungen und Märchenmotive 11, Märchenmotive in Fabeln 12. 19. 25, Märchengedichte 16 ff. 22 ff. 27 f. 35 f. 40 f. 106. 116. 163, Geist der israelitischen Märchen 164 f., Kennzeichen des Märchens 157 ff., Kunst der Märchen in Israel 163. 165, Märchennovelle 124. 163, Phantastik des Märchens 158, Wirklichkeitssinn des Märchens 159, Ursprung der Märchen 9 f. 49. 59. 69 f. 105. 106. 109 ff. 113. 159 f., Nachleben der Märchen 12.
Magier in der Kindheitsgeschichte 118.
Maiandros 120.
Manoah 76.
Maria 129.
Mensch, Schöpfung der Menschen 156, Mensch und Tier 27. 36. 156.
Mesa, König 134.
Messias 98. 124.
Michal 147.
Milch und Honig 48 ff.
Monotheismus wandelt Märchen um 92 f.
Mose, Aussetzung 116 f., am Horeb 32, Mose und die Saraphen 88, Wunder am Schilfmeer 70. 97 f. 108, Ueberfall in der Herberge 72 ff. 164, Wettkampf mit den Zauberern 103, letzte Worte 112, Wunder 100, Zauberstab 99 f.
Mythus im allgemeinen 6 ff. 9, Mythen mit Märchenmotiven 8. 50 f. 84. 118. 124 f.

Naama 139 f.
Nachtdämonen 69. 79.
Namen im Märchen 9. 36. 161, Namenglaube 70 f.
Nathan, Parabel 35 f.
Naturfabeln und Naturmärchen 16 ff.
Naturwesen im Märchen vermenschlicht 19. 30 ff.
Nebukadnezar 26. 106.
Nephilim 94.
Neutestamentliches 29 f. 46. 48. 51. 57 f. 58. 63 f. 76 f. 86. 87. 89. 103. 104. 105. 107. 110. 111. 113. 117 f. 118 f. 124 f. 129. 136. 147 ff. 166. 168.
Nimrod 93 ff.
Ninive 152.
Noahs Ackerbau 139, Arche 136, Segen und Fluch 101.

Og 94.
Orion 77 f. 93.

Pandora 86. 154.
Parabeln 26 ff. 28. 35 f. 168, mit Märchenmotiven 12. 27 f. 35 f. 166.
Paradies 45 ff. 49. 152 ff., Paradiesgeschichte 20. 39. 43. 62. 104. 152 ff., Paradiesesströme 45 ff. 49.
Persische Märchen und Sagen 74. 93. 126. 136. 154.
Petrus 110 f.
Pflanzenfabeln 16. 17 ff. 22 ff. 27 f., Pflanzenmärchen 41 ff.
Phaidra 126.
Phantastik des Märchens 158 f. 164.
Pharaos Träume 110. 142.
Philemon und Baucis 77. 79.
Phönizisches Märchen 128.
Phoenix 125.
Poetische Erzählungen in Israel 5 f.
Politische Fabeln 16. 17 ff. 24 f. 26. 30.
Propheten benutzen Märchenmotive 21 ff. 26 ff. 35. 40 f. 42. 46 f. 48. 49. 50 f. 51. 52. 56. 57 f. 59 ff. 62 f. 64. 65 f. 68. 70. 84 f. 85 f. 86. 90. 94. 95. 96. 98. 102. 124. 131. 166.
Prüfung im Märchen 135 f.
Psalmisten benutzen Märchenmotive 44. 47 f. 50. 52. 54 f.
Psyche 86.

Rätsel 143.
Rahel 113, als Stammutter 90.
Rampsinit 138.
Rebekka 129. 161.
Rechtsstreit im Märchen 26 ff.
Reise, Märchenreise 65. 86.
Religion und Dichtung 6, Religion des Märchens 66 ff.
Riesen-Märchen 93 ff.
Romulus und Remus 130.
Rubens Verfluchung 125.
Ruth 128. 129.

Saba, Königin von Saba 143.
Sabinerinnen 127.
Sage im allgemeinen 6 ff. 9, ätiologische 88. 134, Sage mit Märchenmotiven 8. 10. 31. 49. 66 ff. 72 ff. 77 ff. 81. 82. 93 ff. 96 ff. 103 ff. 109 ff. 112 ff. 121 ff. 130 ff. 137 ff. 166.
Salomo Märchenkönig 33 f., Salomos Gebet 82, Urteil 144 ff., Weisheit 143.
Samuel 113. 121. 122, Mutter 129.
Sara 128. 161.
Saraphen 88.
Satan 84 f.
Satyrn 89.
Saul 121. 122. 130. 146 f., Saul und David 121. 147. 151.
Scheffel, Weib im Scheffel 85 f.
Schlange im Meere 89, im Paradiese 31. 39. 88. 152. 155.
Schlaraffenland 45.
Schöpfungsgeschichte 156.
Schriftsteller und mündliche Ueberlieferung 5.
Schwarm von Geistern 82 f.
Schweine und Dämonen 87.
Schwert 55 f., Zauberschwert 45. 56.
Seele, primitive Seelenvorstellungen 10. 109 ff.
Segen 67 ff. und Fluch 101.
Serah und Perez 113.
Seth 44. 53.
Sichem 127.
Sieben-Meilen-Stiefel 96.
Siegfried 121.
Simson 109. 113.
Sintflut 40. 50. 157.
Smyrna 128.
Sodom 161, Sodomgeschichte 70. 77. 78 ff. 105. 157.
Sonne 21.
Spruchdichtung, Märchenmotive in der Spruchdichtung 44.
Standesmärchen 137 ff.

Stadt, Märchenstadt 62 ff. 65.
Stein-Verwandelung 105, Steine schreien 42, Stein wird zum Berge 43.
Sterne 21, Sternmärchen 55.
Stimme, himmlische 149.
Ströme, Märchenströme 45.
Stummheit durch Zauber 105.
Sunamitin 81. 129.
Susanna 121. 122. 126. 146.

Tamar 75. 128. 129. 161.
Taube bei Jesu Taufe 147 ff., als Königsvogel 150.
Tausend und Eine Nacht 8. 51. 52. 53. 62. 63. 86.
Tehom, Tebel, Scheol 21, Mutter Tehom 24.
Teufel 51. 83 f., geprellter Teufel 88.
Tiere im Märchen 31 ff., Tiere und Menschen 27. 36. 156, bringen Botschaft 33 f., gehorchen der Gottheit 33 f., leiten den Menschen 32, warnen ihn 31 f., reden 31, Geschichte der Tierwelt 40 f., Königtum der Tiere 19 f. 37, Tierverwandlung 106, Erklärung ihrer Eigenschaften 38 f.
Titanen 94 f.
Tobialegende 14. 74. 76. 90 ff. 146.
Tod, vor dem Tode die Offenbarung 111.
Toter, dankbarer 91 ff., Totengeister 90 ff.
Träume, vorbedeutende 110. 121. 123. 142.
Turmbau, babylonischer 156.
Ueberlieferung, mündliche 4.
Umdrehen verboten 105.
Ungarische Märchen 49. 64.
Unterwelt 21. 54 f.
Urgeschichte 152 ff.
Urias-Brief 132.
Urzeit, selige 153 f., Urzeit und Endzeit 41. 46 ff. 49. 166.

Vaschthi 143.
Verbot, übertretenes 154.
Verklärungsgeschichte 104.
Verkleidung im Märchen 138, des Königs 140 f.
Versuchungsgeschichten 136, Versuchung Jesu 51. 136.
Volkserzähler in Israel 163.
Volkskunst und Kunst des Einzelnen 3.
Vulkanwolke 59. 64.

Wadschagga 107.
Wagen-Gesicht 59 ff. 88.
Wandermärchen 11. 80. 126. 162, Märchenwanderungen 51 f.
Wasserwandeln 101. 107 f.
Weib, Verführerin 154 f.
Weisen aus dem Morgenlande 118 f. 150.
Weisheit, Märchenzüge in der Weisheitsdichtung 44. 166.
Weltbaum 23 ff.
Wildes Heer 83.
Wüstenzug 49.
Wunder 97 ff.
Wunsch freigestellt 81 ff., Wunschdinge 58 f. 100, Wunschmärchen 9. 49. 58 ff.

Zacharias 105. 129.
Zauber im Märchen 10. 74. 88. 96 ff. 160, Zaubermärchen 96 ff., Gegensatz Israels zum Zauber 92 f. 96 f. 128, Zauber und Gebet 74. 102, Zauberei und Totenwelt 92 f., Zauberbann 99, Zauberblindheit 105, Zauberbuch 98, Zauberkönig 115, Zaubermittel 100, Zauberschlaf 104, Zauberschrift 142, Zauberstab 99 f., Zauberwache 155, Zauberwandelung 99, Zauberwort 100 f.
Zeichen bei der Geburt 113.
Zippora 129.

II. Verzeichnis der besprochenen Bibelstellen.

I. Mose 1 30 S. 40; 2 4b S. 156. 160; 2 5 S. 156; 2 7 S. 156; 2 8 S. 45; 2 9 S. 43; 2 10—14 S. 45; 2 18 ff. S. 20. 156; 3 17 ff. S. 139; 3 21 S. 104; 3 22 S. 43. 157; 3 24 S. 45. 56. 88. 89; 4 S. 31; 4 10 S. 110; 4 20—22 S. 139; 6 1—4 S. 94. 169; 6 8 S. 157; 6 11 ff. S. 40; 7 16 S. 157; 8 4 S. 50; 9 1 ff. S. 40; 9 20 S. 139; 9 20 ff. S. 101. 139; 10 8 S. 139; 10 8 ff. S. 95; 10 9 S. 93; 12 S. 136; 12 15 S. 161; 13 10 S. 155; 14 18 S. 75; 15 2 S. 112; 16 S. 75. 113; 16 2 S. 128; 16 18 S. 75. 76; 17 5 S. 71; 18 S. 113; 18 1—16 S. 78; 19 S. 78; 19 11 S. 105; 19 15 f. S. 70; 19 17—22 S. 80; 19 26 S. 105; 19 31 ff. S. 128; 21 8 ff. S. 75; 21 18 S. 76; 21 33 S. 75; 22 S. 136; 24 S. 125; 25 20—24 S. 137; 25 21 S. 113; 25 22 S. 113. 130; 25 24 ff. S. 113; 26 8 S. 152; 27 S. 101. 112. 137; 27 3 S. 140; 29 14 ff. S. 122; 29 23 ff. S. 128. 129; 30 3. 9 S. 128; 30 23 f. S. 113; 30 25 ff. S. 122; 31 S. 122; 32 2 f. S. 82; 32 11 S. 140; 32 28—32 S. 66; 33 20 S. 75; 34 S. 127; 35 7 S. 75; 35 18 S. 113; 35 21 f. S. 125; 36 24 S. 32; 38 S. 128; 38 11 S. 75; 38 27 ff. S. 113; 39 6 ff. S. 126; 40 S. 161; 41 1 S. 161; 41 6 S. 151; 41 41 ff. S. 121; 42 28 S. 158; 45 7 S. 124; 49 3 f. S. 125; 50 24 f. S. 112.

II. Mose 1 22 ff. S. 116; 2 4. 7—9 S. 117; 3 1 S. 32; 3 8 S. 50; 3 14 S. 71; 3 17 S. 50; 4 24—26 S. 72. 129; 7 8 ff. S. 99; 7 11. 22 S. 103; 7 14 ff. 26 ff. S. 99; 8 3 S. 103; 8 9 S. 102; 8 12 S. 99; 8 14 ff. S. 103; 9 8 ff. S. 100; 9 22 S. 98; 10 12 S. 98; 12 26 f. S. 162; 12 29 S. 70; 13 5 S. 50; 13 14 f. S. 162; 14 S. 108; 14 16 S. 99; 14 16 ff. S. 98; 14 26 ff. S. 98; 15 25 S. 100; 17 5 ff. 8 ff. S. 99; 22 17 S. 96; 24 10 S. 59; 32 32 f. S. 104; 33 3 S. 50; 37 7 ff. S. 88.

III. Mose 17 11. 14 S. 109; 20 24 S. 50; 20 27 S. 96.

IV. Mose 13 28 S. 50; 13 33 S. 93 f.; 17 17 ff. S. 100; 21 6 ff. S. 88; 22 ff. S. 97; 22 22 S. 84; 22 28 ff. S. 31; 22 26 ff. S. 84; 22 32 S. 32; 23 1 ff. S. 100.

V. Mose 2 10 ff. S. 94; 3 11 S. 94; 12 23 S. 109; 18 10 S. 96; 22 15 ff. S. 73; 30 11—14 S. 53; 32 12 S. 96; 32 13 S. 49; 33 S. 112; 33 3 S. 83; 33 29 S. 96.

Josua 4 6 S. 162; 5 2 S. 73; 10 12 f. S. 101.

Richter 3 S. 151; 6 11 ff. S. 76; 6 15 S. 122; 6 26 ff. S. 103; 7 16 ff. S. 135; 9 8—15 S. 17; 9 16 b—19 a S. 18; 11 30 ff. S. 120; 13 S. 76. 113; 15 15 S. 93; 16 3 S. 93; 16 4 ff. S. 109; 19—21 S. 127; 21 2 ff. 15 ff. S. 127.

I. Samuelis 1 S. 113. 129;

2 11 ff. S. 122; 3 S. 121. 122; 4 4 S. 88; 4 19 ff. S. 113; 6 7 ff. S. 32; 9 f. S. 121; 9 2 S. 143; 9 3 S. 125; 10 18 ff. S. 147; 10 28 S. 143; 12 1—4 S. 35; 15 28 S. 96; 16 S. 122; 17 S. 94. 121. 123. 146; 17 4 ff. S. 93; 17 11. 38 f. S. 122; 18 17 ff. S. 146; 19 12 ff. S. 147; 19 19 ff. S. 130; 21 16 ff. S. 94; 24 4 S. 151; 25 S. 129; 25 29 S. 104; 28 S. 102; 28 8 S. 140.

II. Samuelis 2 14 ff. S. 134; 6 2 S. 88; 11 14 ff. S. 132; 12 1—15 S. 35; 12 5. 7 S. 133; 14 S. 35; 23 1 ff. S. 142; 28 8 S. 96.

I. Könige 3 4 ff. S. 82. 142; 3 16—28 S. 144; 3 28 S. 144; 6 23 ff. S. 88; 10 1 ff. S. 143; 13 S. 161. 163; 13 11 ff. S. 33; 14 2 S. 141; 14 4 S. 112; 17 1 S. 100; 17 14 S. 58. 100; 17 21 S. 97. 102; 17 22 S. 102; 18 5 f. S. 151; 18 10 S. 141; 19 6—8 S. 59; 19 19 ff. S. 99; 21 4 ff. S. 151; 22 30 S. 141; 22 38 S. 142.

II. Könige 1 9 ff. S. 130; 1 10 S. 101; 2 S. 52; 2 8 S. 99; 2 11 S. 62. 84; 2 18 f. S. 99; 2 19 ff. S. 100; 3 22 ff. S. 134; 4 1—7 S. 58; 4 8 S. 97; 4 8 ff. 15 S. 81; 4 18 ff. S. 129; 4 31 ff. S. 100; 4 33 S. 97; 4 33 f. S. 102; 4 34 f. S. 97; 4 38 ff. S. 100; 4 42—44 S. 58; 5 S. 101; 5 6 ff. S. 142; 5 10 ff. S. 102; 6 1 ff. S. 101; 6 15—17 S. 83; 6 18 ff. S. 102. 105; 9 17 ff. S. 130; 13 14 ff. S. 98; 13 21 S. 99; 14 9 S. 16; 14 25 S. 134; 18 4 S. 88; 19 35 S. 70; 21 6 S. 96.

Jesaia 2 2 f. S. 51; 2 6 S. 96; 4 5 f. S. 64; 5 1 ff. S. 26 ff. 35; 5 14 S. 21; 6 2 S. 88; 7 22 S. 49; 8 19 S. 96; 10 15 S. 56; 11 4 S. 98; 11 6—9 S. 41; 13 19 S. 79; 13 21 S. 89; 14 8 S. 20; 14 18 f. S. 50; 17 14 S. 70; 26 21 S. 110; 27 1 S. 56; 29 16 S. 57; 30 6 S. 88; 33 21 f. S. 47; 34 4 S. 21; 34 5 S. 56; 34 14 S. 89; 35 S. 47; 37 25 S. 96; 38 7 ff. S. 101; 38 10 S. 21; 40 26 S. 21; 41 18—20 S. 47; 43 2 S. 66; 43 19 S. 47; 45 9 f. S. 57; 45 12 S. 21; 46 5 S. 48; 49 10 f. S. 47; 51 8 S. 155; 54 11 f. S. 62; 55 12 f. S. 20. 47; 58 14 S. 96; 64 7 S. 57.

Jeremia 5 22 S. 29; 18 S. 57; 31 15 f. S. 90; 33 22 S. 21; 47 6 S. 56; 50 40 S. 79.

Hesekiel 1 S. 59 f.; 1 1 S. 59; 1 4 ff. S. 88; 1 7 S. 61; 1 13. 15—20. 21. 28 S. 60; 3 13 S. 61; 8 2 f. S. 86; 11 24 S. 86; 14 22 f. S. 23; 16 1—14 S. 113; 16 15—34 S. 115; 16 35—44 S. 115; 16 54 S. 23; 21 8 ff. S. 56; 24 7 f. S. 110; 28 13 S. 155; 28 18 f. S. 46; 30 8 S. 23; 31 S. 22 f.; 31 9 S. 155; 32 27 S. 94; 32 31 S. 23; 40 2 S. 48; 47 1—12 S. 48; 48 30 ff. S. 64.

Hosea 6 5 S. 102; 12 5 S. 68; 13 7 S. 69.

Joel 4 16 S. 20; 4 18 S. 49.

Amos 2 9 S. 94; 4 11 S. 79; 4 13 S. 96; 5 18—20 S. 131; 9 2 f. S. 52; 9 3 S. 89; 9 13 S. 49.

Jona 2 1 S. 33; 2 7 S. 21; 2 11 S. 33; 3 7 S. 34; 3 7—9 S. 152; 4 6—11 S. 42; 4 11 S. 34.

Micha 1 3 S. 96; 4 1 f. S. 51; 5 2 S. 124.

Habakuk 1 19 S. 56.

Sacharia 1 7 ff. S. 21; 2 9 S. 64; 3 11 ff. S. 84; 4 S. 42; 4 12 S. 42; 5 5—11 S. 85; 6 1 ff. S. 21. 51; 11 2 S. 20.

Psalmen 2 7—9 S. 142; 7 16 S. 132; 9 11 S. 71; 18 11 S. 62. 88; 18 17 S. 54; 19 5 f. S. 21; 24 7 ff. S. 20; 30 4 S. 54; 33 6 S. 21; 36 9 f. S. 43. 44. 47; 46 6 S. 70; 48 3 S. 50; 56 9 S. 104; 66 12 S. 66; 69 16 S. 54; 69 29 S. 104; 88 7 S. 54; 103 20 S. 21; 104 2 f. S. 21; 104 21 S. 20; 114 S. 20; 139 7 f. S. 52; 139 9 S. 20; 139 11 f. S. 107; 147 9 S. 20.

Sprüche 3 18 S. 43 f.; 3 22 S. 43; 10 11 S. 43 f.; 11 30 S. 43;

13 12 S. 43 f.; 13 14 S. 43; 14 27 S. 43 f.; 15 4 S. 43 f.; 16 22 S. 43 f.; 30 29 f. S. 20.

Hiob 1 12—18 S. 84; 2 8 ff. S. 85; 2 7 S. 84; 16 18 S. 110; 22 S. 51; 25 S. 51; 29 18 S. 36; 38 6 S. 51; 38 31 S. 55; 38 41 S. 20; 40 11—13 S. 38; 40 15—41 26 S. 37; 40 19 S. 20. 37; 40 27—29 S. 38; 41 2 f. S. 37; 41 25 S. 37; 41 26 S. 20. 37.

Hohes Lied 1 8 S. 32; 3 8 S. 73.

Esther 1 S. 143; 1 4 ff. S. 141; 1 22 S. 152; 2 S. 143; 4 2 S. 140; 5 3. 6 S. 141; 7 2 S. 141; 10 3 S. 121.

Daniel 2 S. 142; 2 34 f. S. 43; 2 45 S. 43; 4 S. 142; 4 7 ff. S. 25 f.; 4 22 S. 106; 4 29 S. 106; 4 30 S. 106; 5 5 S. 142; 5 21 S. 106; 6 23 ff. S. 33; 12 1 S. 104.

Nehemia 2 13 S. 89.

Baruch 3 16 f. S. 34; 3 26—28 S. 95.

Ap. Baruch 77 S. 34.

IV. Esra 4 13—19 S. 28; 5 5 S. 42; 7 6—8 S. 65; 13 10 f. S. 98.

Aeth. Henoch 17 2—7 S. 51; 17—36 S. 51; 18 6 S. 51; 22 S. 51; 24 S. 51; 24 f. S. 46; 24 4 ff. S. 44; 26 S. 51; 32 3 ff. S. 44; 33 1 S. 36; 61 10 S. 62; 70 2 S. 62; 71 7 S. 61.

Slav. Henoch 8 5 S. 49.

Jes. Sirach 16 7 S. 95.

III. Makkabäer 2 4 S. 95.

Ap. Mose 5 ff. S. 44.

Sap. Sal. 14 6 S. 95.

Sibyll. Bücher 3 744 ff. S. 49; 5 281 ff. S. 49; 6 6 S. 148; 7 82 S. 148.

Susanna S. 121. 122. 126.

Test. Ruben 2 f. S. 30.

Tobia 3 8 S. 74; 6 18 S. 74; 8 2 f. S. 74; 8 4—8 S. 74; 12 S. 76; 12 12—14 S. 91; 12 14 S. 74; 13 16 f. S. 63.

Matthäus 2 S. 118; 2 4—6 S. 119; 3 16 S. 148; 3 17 S. 147. 149. 150; 4 3 S. 102; 4 8 S. 51; 8 28 ff. S. 87; 14 13 ff. S. 58; 17 27 S. 167; 18 10 S. 110; 25 14—30 S. 168; 26 40 ff. S. 104.

Markus 1 11 S. 147. 148. 149; 5 5 S. 87; 5 11 ff. S. 87.

Lukas 1 S. 113; 1 17 ff. S. 113; 1 18. 38 S. 129; 1 20 S. 105; 2 46 f. S. 121; 3 21 S. 147. 149; 3 22 S. 147. 149; 7 11 ff. S. 97; 8 26 ff. S. 87; 8 27 S. 87; 8 29 S. 87; 8 31 S. 87; 9 32 S. 104; 12 16—21 S. 168; 16 19—31 S. 168; 19 12—27 S. 168; 19 40 S. 42; 20 9 ff. S. 130; 23 43 S. 46; 24 13 ff. S. 77.

Johannes 1 32 S. 148. 150; 1 33 S. 150; 1 34 S. 149 f.; 6 35 S. 58; 6 51 S. 58.

Apostelgeschichte 10 S. 111; 12 15 S. 110; 13 8 ff. S. 103.

Römerbrief 9 19—21 S. 58.

Philipperbrief 4 8 S. 104.

I. Korintherbrief 12 4 S. 46; 12 14—26 S. 29.

II. Korintherbrief 12 9 S. 122.

I. Petrusbrief 1 8 f. S. 46.

Offenbarung Johannes 2 7 S. 46; 3 5 S. 104; 5 S. 104; 6 13 S. 21; 7 17 S. 44; 8 13 S. 34; 9 1 ff. S. 86; 9 3—11 S. 89; 9 16—19 S. 89; 12 3 S. 89; 12 14 ff. S. 107; 12 17 S. 124; 16 13 f. S. 89; 17 8 S. 104; 19 12 S. 71; 20 15 S. 104; 21 6 S. 44; 21 18 f. S. 63; 21 21 f. S. 63; 22 S. 46; 22 1 f. S. 44. 48; 22 14. 17. 19 S. 44; 24 f. S. 46.

Oden Salomos 38 1 S. 62.

Inhalt.

	Seite
1. Die poetischen Erzählungen im Alten Testament	1— 8
2. Das Märchen im allgemeinen und im Alten Testament	8— 16
3. Naturfabeln und Naturmärchen	16— 30
4. Märchenmotive von Naturwesen	30— 55
5. Märchen von Werkzeugen u. sonstigen Gegenständen	55— 66
6. Märchen von Geistern, Dämonen u. Gespenstern	66— 93
7. Riesenmärchen	93— 96
8. Zaubermärchen	96—109
9. Märchen mit primitivem Seelenglauben	109—112
10. Märchen von Kindern	112—130
11. Märchen von jungen Männern u. Frauen	121—129
12. Allerlei Märchen von Männern	130—136
13. Standesmärchen	137—152
14. Märchenhafte Züge in der Urgeschichte	152—157
15. Uebersicht über das Ganze nach Form u. Inhalt	157—169
Register	170—178

Christentum und Islam

Von Professor Dr.
C. H. Becker-Heidelberg.

1.–10. Tausend.

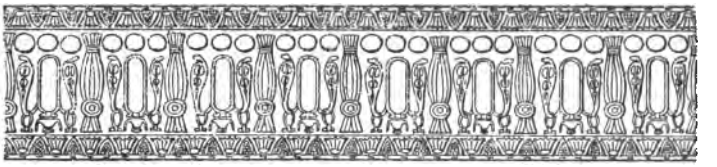
Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. III. Reihe, 8. Heft. Herausgegeben von Lic. theol. Friedrich Michael Schiele-Tübingen

Tübingen 1907. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Published März 23, 1907.
Privilege of copyright in the United States reserved under the Act approved March 3, 1905 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte, einschliesslich des Uebersetzungsrechts, vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.



Wenn wir das Christentum und den Islam oder irgend eine andere Religion einander gegenüberstellen, müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was wir mit dieser Gegenüberstellung bezwecken; denn die Möglichkeiten, die sich hier auftun, sind zahlreich. Der Missionar zum Beispiel wünscht die Vergleichspunkte beider Religionen kennen zu lernen, um in seiner Bekehrungstätigkeit bei ihnen wirksam ansetzen zu können — also ein rein praktischer Zweck. Dem kirchlich gebundenen Christen wird eine wissenschaftliche Begründung der ihm von vornherein feststehenden Überlegenheit des Christentums die Hauptsache scheinen; derartige apologetische Vergleiche waren früher besonders beliebt und sind es zum Teil noch heute. Etwas ganz anderes interessiert den kirchlich freien, historisch denkenden Menschen. Er will durch diese Gegenüberstellung zu einer klaren Anschauung der Einflüsse gelangen, die das Christentum von der anderen Religion empfangen oder an sie ausgeteilt; oder aber durch einen Vergleich der Gesamtentwicklung der einzelnen Religionen sich die Entwicklung des Christentums verlebendigen. Also direkte Einflüsse und analoge Entwicklungen zu suchen, durch die das Verständnis unsrer eignen oder der Religion überhaupt gefördert werden könnte — das ist der Zweck solcher Gegenüberstellungen.

Wie kommt das komplizierte Gebäude einer Weltreligion wie das Christentum zustande? Das wird man leichter als am Christentum an einer Religion darstellen

können, mit der man nicht von Kindheit auf durch zahllose Fäden innerlich verknüpft ist. Bei einer fremden Religion scheut man sich nie vor den Konsequenzen der historischen Methode, beim Christentum sieht man oft gar nicht die falschen Voraussetzungen, mit denen man naturnotwendig an die Untersuchung herantritt; denn die christlichen Anschauungen wirken in uns wie die Funktionen unsrer Glieder — unbewußt. Und doch haben wir es recht weit in der Kenntnis von der Entwicklung des Christentums gebracht, zum guten Teil mit Hilfe der Analogie. Besonders lehrreich ist hier der Vergleich mit dem Buddhismus. Aber auch die Entwicklung des Islam gibt äußerst interessante Aufschlüsse; hier vollzieht sich die Entwicklung der Tradition vor den Augen der historischen Kritik. Der schlichte Mensch Muhammed, der im Qoran ausdrücklich bekennt, daß er keine Wunder tun kann, wird Schritt für Schritt zum Wundertäter, ja zum größten aller Wundertäter; er, der nie mehr als ein sterblicher Mensch hat sein wollen, wird zum mächtigen Fürsprecher bei Gott. Die spärlichen Notizen seines Lebens werden zur voluminösen Heiligenbiographie, die von Generation zu Generation wächst.

Und merkwürdiger — seine Aussprüche, seine Logia, wenn ich so sagen darf, in einem kleinen Bruchteil gewiß echt, wachsen von Jahr zu Jahr an, werden schließlich zu gewaltigen Sammlungen, die kritisch gesichtet werden. Die suchende Menschheit legt ihm Worte des neuen Testaments, der griechischen Philosophen in den Mund, die ihr besonders gefallen und seiner würdig zu sein scheinen, sie faßt schließlich sogar ihre Lehrmeinungen in die Form von Aussprüchen Muhammeds, die alle von den heutigen Muslimen für authentische Äußerungen gehalten werden. So finden sich oft direkt entgegengesetzte Anschauungen mit der Autorität Muhammeds gedeckt.

Analoges findet sich auch in der Überlieferung von Jesus. So berichten unsere Evangelien die schöne Erzählung vom Ährenraufen am Sabbat mit der berühmten Nutzanwendung: „Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen". Und nun hat sich ein christlicher Papyrus gefunden, der die Sabbatheiligung im judenchristlichen Sinn Jesus in den Mund legt. „Wenn Ihr den Sabbat nicht

haltet, werdet Ihr den Vater nicht sehen" – ist die Äußerung eines nicht-kanonischen Evangeliums. Wir besitzen also auch in der alten christlichen Literatur Aussprüche Jesu mit entgegengesetzter Tendenz. Das Erste, Frühste ist hier, wie in der islamischen Tradition, zweifellos die Frage gewesen, wie soll ich mich zu dieser oder jener Handlungsweise stellen. Die Antwort lautet, nach der religiösen Stellung des Fragers, so oder so; und Muhammed und Jesus erscheinen als Zeugen der Lehrmeinung. Die überlieferte literarische Form erscheint dann den späteren Gläubigen als Geschichte.

Die Beispiele ließen sich ins Unendliche vermehren, aber dieses eine zeigt schon, wie manche zum Teil neue Gesichtspunkte für die Entwicklung der christlichen Tradition sich aus der auf dem gleichen Boden nur wenige Jahrhunderte danach entstehenden, viel ausgedehnter erhaltenen islamischen Tradition gewinnen ließen.

Doch nicht die Analogien, die man schließlich in jeder Weltreligion finden wird, sollen uns hier beschäftigen, sondern die direkten Beeinflussungen. Ja, hat denn der Islam, dieser Erbfeind des Christentums, von diesem irgend etwas entlehnt oder gar ihm etwas gegeben? Beides ist der Fall. Zwar ist der Islam – schon durch seine historische Stellung – zunächst durchweg der empfangende Teil; aber auf dem Gebiete der christlichen Philosophie hat er manches zurückgezahlt. Natürlich sind die Wirkungen des Islam auf das Christentum nicht entfernt mit denen des Griechentums oder des Judentums zu vergleichen, aber immerhin steht die philosophisch-theologische Weltanschauung des Christentums vor Beginn der Reformation stark unter dem Einfluß der Araber. Andrerseits ist der Einfluß des Christentums auf den Islam – und auch schon auf Muhammed, obwohl dieser mehr unter dem Einfluß jüdischer Gedankenreihen stand – ein so ungeheurer, daß man staunend die verblüffende Übereinstimmung wichtigster Fragen der Weltanschauung feststellen kann.

Man glaubt heute noch in weiten Kreisen, daß der Islam etwas ganz Neues, daß die Religion und Kultur der islamischen Welt dem abendländischen Mittelalter

wesensfremd gewesen sei. Nichts ist unrichtiger als das; denn das abendländische und islamische Mittelalter sind ein und dieselbe Kultur. Nur der Gegensatz der beiden Religionen, deren Differenzen zu allen Zeiten überschätzt wurden, und die Verschiedenheit der Sprachen und Völker haben diese Tatsache verschleiert. Es wird die Aufgabe von Jahrzehnten sein, sich zu einem wirklichen Verständnis dieser engsten Berührungen hindurchzuarbeiten, welche Christentum und Islam verbinden. Dem Plan dieser Volksbücher entsprechend kann es unsre Aufgabe nur sein, die Berührungen auf dem Gebiete der religiösen Welt- und Lebensanschauung festzustellen. Hierin sehe ich den Hauptzweck der folgenden Darlegungen. Sie beginnen mit Muhammed, weil sein religiöser Werdegang die Möglichkeit der späteren Entwicklung erklärt.

Damit ist aber auch gesagt, was im folgenden unter Christentum verstanden wird. Mit dem Christentum der Reformation hat der Islam nichts zu tun; nur auf dem Tätigkeitsfeld der Mission stehen sie einander gegenüber. Das aber sind Fragen der Praxis, die unser Thema, wie wir es eben schilderten, nichts angehen. Uns interessiert das Christentum des kirchlichen Mittelalters, das erst auf orientalischem Boden mit seiner Ideenwelt den keimenden Islam allmächtig durchdringt, dann aber bald danach im Abendland von dem früheren Schüler, der es rasch zu größerer Meisterschaft gebracht, wesentliche Bereicherungen seines Gedankenkreises empfängt. Diese eigentümlichen Beziehungen zu charakterisieren und zu erklären — das sei unsre Aufgabe.

Was man heute unter Islam versteht, hat mit der Predigt Muhammeds so viel und so wenig zu tun, wie das katholische oder protestantische Christentum unsrer Tage mit der Lehre Jesu. Eine gewaltige Entwicklung trennt den einfachen Islam der Prophetengenossen von dem komplizierten religiösen Gebilde, das uns heutzutage als Islam vielgestaltig und doch einheitlich begegnet. Auf

dem Wege dieser Entwicklung hat der Islam die meisten Einflüsse von seiten des Christentums erfahren, aber schon vorher wirkten christliche Gedanken in dem gärenden Seelenleben Muhammeds. In die Psyche Muhammeds müssen wir uns versenken, wenn wir die ursprüngliche Stellung des Islam zum Christentum verstehen wollen. Dies ist uns bei Muhammed leichter wie bei andren Religionsgründern, da uns wesentliche Bruchstücke seiner Anschauungswelt und bunte Prägungen seines Erlebens mit seinen eignen Worten erhalten sind, die nicht erst die umgestaltende Phantasie eines Zuhörers in bestenfalls ähnliche Worte umgegossen hat. Muhammed hatte eine unbestimmte Vorstellung von dem ihm aus anderen Religionen bekannten Gotteswort. Er konnte es sich nur in unmittelbarer Offenbarung wirksam vorstellen und so ließ er Gott im Qoran durchweg in erster Person sprechen, sich selbst aber als angeredet erscheinen. Selbst direkte Befehle an die Gemeinde werden mit einem schließlich stereotypen „Sprich" eingeleitet; es soll eben immer festgehalten werden, daß der Qoran nicht Menschen-, sondern Gottes-Wort sei. Dieser Umstand trug viel zu seiner ziemlich guten Überlieferung bei, zumal er schon durch Muhammed selbst schriftlich fixiert worden zu sein scheint. Freilich macht die gewollte Dunkelheit des Ausdrucks die Untersuchung schwierig, aber immerhin läßt sich doch aus dem Qoran selbst eine weitgehende Erkenntnis des religiösen Entwicklungsganges seines Verfassers gewinnen. Wir stehen hier auf festerem Boden wie bei der Darstellung seines äußeren Lebensganges, über dessen erste Hälfte sich wohl ebensowenig je der Schleier lüften wird, wie über die Jugendjahre des Stifters unserer Religion.

Die Zeitgenossen Muhammeds lebten in religiöser Gleichgültigkeit. Die meisten Araber waren Heiden, deren Religiosität sich in unbedeutenden Lokalkulten altsemitischen Charakters erschöpfte; in wie weit in ihnen religiöse Übungen der großen, damals bereits verfallenen südarabischen Kultur noch lebendig waren, wie viel überhaupt vom Vorstellungsleben dieses (erst allmählich sich der Forschung erschließenden) Kulturkreises die Anfänge des Islam beeinflußt hat, das bleibt einstweilen eine offene

Frage. Die südarabische Kultur war zweifellos nicht auf den Süden lokalisiert, und eine städtische Bildung wie Mekka konnte nicht unabhängig von ihr sein; aber was uns an religiöser Betätigung der vorislamischen Araber überliefert ist — es ist wenig genug — könnte sich auch aus analoger Entwicklung erklären. Jedenfalls hält man hier am besten mit dem Urteil zurück, bis gesicherte Dokumente und nicht bloß scharfsinnige Kombinationen vorliegen. Äußerst schwierig wird das Problem dadurch, daß aus dem Süden nun auch jüdische und besonders christliche Ideen eindringen und wir nicht wissen können, wie stark sie das Vorgefundene beeinflußt haben. Für uns ist hier das Wichtigste das Vorkommen des Christentums in Südarabien in vorislamischer Zeit. Aber der Süden war nicht seine einzige Einfallspforte. Auch vom Norden, von Syrien her, und aus Babylonien waren christliche Lehren nach Arabien gekommen, und zahlreiche, wohl meist stammweise Bekehrungen hatten stattgefunden. Auch kamen die arabischen Kaufleute an den Grenzen überall mit dem Christentum in Berührung, und ausländische christliche Kaufleute waren durch ganz Arabien zu finden. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß ohne die arabische Wanderung und die gleichzeitige Gründung der neuen arabischen Religion die ganze Halbinsel binnen kurzem christianisiert gewesen wäre.

Der wesentliche Konkurrent des Christentums war das Judentum, das im Norden wie im Süden Arabiens durch starke jüdische Kolonien vertreten war, die wohl Proselyten machten, deren ritueller Zwang aber doch dem arabischen Geist weniger entsprach wie ein (natürlich rein formelles) Bekenntnis zum Christentum.

Neben jüdischen, christlichen und altsemitischen Elementen waren in Arabien auch zoroastrische Ideen und Gebräuche bekannt, wie bei der großen Nähe des persischen Weltreiches nicht zu verwundern ist.

Aus allen diesen Elementen erwuchs in Muhammeds Kopf eine zunächst unbestimmte Idee vom Religiösen. Es erging ihm ähnlich wie den Theologen des 18. Jahrhunderts, die plötzlich bemerkend, daß das Christentum nur eine von vielen ganz ähnlichen, verständigen Religions-

formen ist, zum Begriff einer allen zu Grunde liegenden reinen und natürlichen Religion kommen mußten. Bewußt auseinandergesetzt hat sich Muhammed nur mit Juden- und Christentum, die ihm ihren allgemeinsten Gedanken nach bekannt waren. Ein neu- oder altteſtamentliches Buch hat er nie gelesen; vielmehr zeigen alle seine Erwähnungen, daß er nur aus Hörensagen schöpfte und zwar nicht einmal aus dem Gespräch mit Vertretern der bekannten großen Sekten; was Muhammed im Qoran von Jesus und seinem Auftreten zu berichten weiß, stammt aus pseudepigraphischen Wucherungen.

Was Muhammed am meisten auffiel, wenn er die großen Religionen des alten und neuen Teſtamentes verglich mit der oberflächlichen Religiosität seiner Landsleute, das war der religiöse Ernst, der in starkem Kontrast zu der Indifferenz der Araber stand. Der Begriff eines über allem waltenden Gottes war dem Araber neben seinem Baum-, Stein-, Stern- und Feuerkult nicht fremd, aber er hatte bloß eine ziemlich unpersönliche Ehrfurcht vor ihm, ohne Bedürfnis, ihm zu nahen, ohne für sich etwas zu hoffen und zu fürchten. Der Gedanke einer Rechenschaft lag ihm fern. In diesem Punkt setzt nun christlich-jüdischer Einfluß bei Muhammed ein. Die Idee des Gerichtstages, der treffenden, schlagenden Stunde, da Rechenschaft verlangt wird für das irdische Tun und Lassen, da sich dem Guten die Paradiesesfreuden erschließen und der Böse in den feurigen Schlund stürzt — das ist die gewaltige Idee, die Muhammed plötzlich überfällt und aus dem gleichgültigen Getriebe des Tages aufschreckt zu innerer Arbeit.

Mit der Konzeption Gottes als des obersten, gerechten, aber doch barmherzigen Richters war ein Polytheismus unvereinbar. So war der Monotheismus untrennbar mit Muhammeds ersten religiösen Regungen verknüpft, anfangs noch ohne die polemische Form, die dieses Dogma im Kampf gegen den altarabischen und

christlichen Glauben später gewann. Aber vom religiös erwachten Menschen bis zum Propheten ist ein weiter Weg, den menschliches Erkennen nur ahnend nachtasten kann. Christentum und Judentum hatten je ein heiliges Buch, das ihnen die Stifter ihrer Religionen gebracht hatten. Also Gottes Wort, das Gott durch Moses an die Juden, durch Jesus an die Christen gesandt hatte. Jesus und Moses waren Gottes Gesandte an ihre Völker gewesen. Wer aber würde den Arabern die frohe Botschaft bringen, die sie zur wasserreichen Au der Paradiesesfreuden führen würde? Nun ist der Weg von Mensch zu Gott bei primitiven Völkern nicht weit. So gab es auch in Arabien Wahrsager und Zeichendeuter, die Lose warfen vor dem Gott und seinen Willen in dunklen rhythmischen Satzgebilden äußerten. Diesem Kreis der altarabischen Wahrsager stand Muhammed anfangs näher als man gemeinhin glaubt. Der beste Beweis ist die Schärfe, mit der er gegen einen solchen Vergleich polemisiert, genau so scharf wie das junge Christentum in seiner Apologetik und Polemik sich immer wieder gerade gegen die spätantiken Konkurrenzkulte wendete, die wesentliche sakramentale Formen mit ihm gemein hatten. Im altarabischen Wahrsagertum liegen die natürlichen psychologischen Wurzeln, aus denen unter dem befruchtenden Einfluß christlicher und jüdischer Ideen in der Seele Muhammeds jener starke Trieb zum Prophetentum erwuchs, der ihn plötzlich zwang, vor alles Volk hinzutreten, es aufzurütteln aus seiner Gleichgültigkeit: Bekehrt Euch, denn der Gerichtstag kommt, Gott hat es mir offenbart wie einst Mose und Jesu. Ich bin der Gesandte Gottes an Euch Araber. Rettung ist nur möglich, wenn Ihr Euch dem von mir gepredigten Willen Gottes unterwerft! — Diese Unterwerfung nennt Muhammed Islam. So steht schon in der Geburtsstunde des Islam, da er noch im Kopfe seines Gründers schlummert, der Einfluß christlicher Gedanken außer Zweifel. Erst die christliche Ideenwelt macht aus dem altarabischen begeisterten Seher und Propheten den Gesandten Gottes. —

Muhammed faßte Judentum und Christentum als religiöse und nationale Gemeinschaften. Gott hatte in

seiner Heilsabsicht verschiedenen Völkern durch Propheten seinen Willen kundgetan. So gab es eine christliche und eine jüdische Fassung des Gotteswortes, so sollte es durch ihn auch eine arabische geben. Ganz naturgemäß waren sie in ihrem Wesen identisch, nur zeitlich und örtlich verschieden. Nun hatte er von der jüdischen Messiasidee und vom christlichen Parakleten, den er aber nicht mit dem hl. Geist identifiziert, gehört und diese Anspielungen auf einen nach Moses und Jesus kommenden Gesandten und damit auf sich selber bezogen. So lesen wir im Qoran 61, 6: „Jesus, der Sohn der Maria, sprach: O Ihr Kinder Israel! Ich bin der Gesandte Gottes an Euch. Ich bestätige die Thora (das Gesetz) in Euren Händen und verkünde das Kommen eines andren Gesandten nach mir, des Name ist Ahmed." Ahmed ist gleichbedeutend mit Muhammed. Hieran hat man zahlreiche Vermutungen geknüpft und gar den ganzen Vers für eine Interpolation erklärt. Dies scheint mir unwahrscheinlich, da er zu der ganzen Auffassung Muhammeds vortrefflich paßt.

Die genaue Entwicklung seiner Stellung zum Christentum läßt sich schwerer verfolgen wie die zum Judentum, aber sie mag analog verlaufen sein. Dann hat er zuerst eine Identität der beiden Religionen unter einander und mit seiner Lehre, dann aber bald eine Reihenfolge angenommen. Adam, Abraham, Moses, Jesus, Muhammed — das waren die hauptsächlichsten Etappen der göttlichen Heilsabsicht. Sie wurden jeweils durch die folgende Offenbarung bestätigt und überwunden, wobei ihn nicht stört, daß sie ja an verschiedene Völker gerichtet waren. Er sieht alle früheren Propheten im Spiegel seiner Person. Sie werden alle an Völker geschickt, die ihnen zunächst nicht glauben. Strafgerichte treten ein, und der Prophet findet anderswo eine gläubige Gemeinde. Das momentane Strafgericht und das jüngste Gericht gehen in einander über; es fehlt überhaupt ein klar durchdachtes Schema. Der Prophet ist jeweils nur ein Mensch, der am Ende seiner Laufbahn Erfolg haben muß; drum ist der Kreuzestod Jesu eine böswillige Erfindung der Juden. Sie haben einen andern gekreuzigt, während Jesus in Herrlichkeit zu Gott eingegangen ist. Muhammed hat also keine Ahnung

von der Bedeutung des Kreuzestodes für die christliche Gemeinde, wenn er diese Nachricht für eine jüdische Fälschung hält. Überhaupt gewöhnt er sich daran, namentlich dem Judentum gegenüber, das er ja viel genauer kennen lernt, alles, was seinen Vorstellungen widerspricht, für Fälschung zu erklären. Anfänglich hatte er die Zweifler immer wieder auf christliche und jüdische Bestätigungen hingewiesen. Die Tatsache, daß er, ohne die hl. Schriften dieser Religionen zu kennen, wesentlich ähnliche Gedanken predigte, ja daß auf ihn in diesen Schriften hingewiesen war — das war Beweis für seine göttliche Inspiration gegenüber jedem Zweifler. Bei näherer Bekanntschaft merkt er die ungeheuren Differenzen, die er nun als Fälschungen bekämpft.

Um seine Stellung zum Christentum zu begreifen, sehen wir uns einmal näher an, wie er sich diese Religion vorstellt, was er annimmt und was er als Fälschung ableugnet. Zunächst muß ihm die Trinität als Widersinn erscheinen. Ihm besteht die christliche Trinität aus Gott-Vater, Maria-Göttin-Mutter und Jesus-Gott-Sohn. „Hast Du, o Jesus — so sagt Gott im Qoran — den Menschen gesagt: Nehmt mich und meine Mutter als Götter neben Gott?“ Worauf dann Jesus antwortet: Ich werde doch nichts Unwahres sagen. Ich habe nur gepredigt: Betet Gott an, meinen Herrn und Euren Herrn (5, 116 f.). — Man hat hieraus schließen wollen, daß Muhammeds Kenntnisse vom Christentum von einer Sekte dieses Glaubens stammen; man hat dabei an die Tritheisten und an die tatsächlich arabische Frauensekte der Kollyridianerinnen gedacht, die einen gesteigerten Marienkultus besaßen und der Maria göttliche Ehren erwiesen. Zu erwägen bliebe auch, ob hier nicht die Nachwirkung einer gnostischen Vorstellung vorliegt, die den Heiligen Geist semitisch als weiblich und damit als Mutter faßt[1]), wie wir es in dem

1) Das Wort für „Geist“ hat in den semitischen Sprachen weibliches Geschlecht.

berühmten Hymnus von der Seele in den Thomasakten, im Ägypterevangelium und sonst ausgedrückt finden. Wahrscheinlicher aber scheint mir, daß Muhammed von der Marienverehrung und dem damals alle Welt erfüllenden Schlagwort der Gottgebärerin gehört hatte, daß ihm ferner die Vergöttlichung Jesu und dem Namen nach das Dogma der Trinität bekannt war. Näheres wußte er nicht davon; denn, obwohl er den hl. Geist kennt und mit Jesus identifiziert, hat er doch als Naturmensch unter Anlehnung an so manchen alten Götterglauben die geheimnisvolle Trias der Trinität als Mann, Frau und Sohn gefaßt. Diese Tatsache beweist, daß er seine Anschauung vom Christentum aus einzelnen Indizien selbst kombiniert hat, daß ihm direkte Unterweisung durch einen halbwegs orientierten Christen gefehlt haben muß.

Daß Muhammed ferner die Gottheit Christi ablehnen muß, ergibt sich klar aus dem geschilderten Entwicklungsgang seiner Ideen und aus seiner spezifisch semitischen Gottesanschauung. Gott ist ihm nur einer, der nicht gezeugt hat und nicht erzeugt ist. Mit der Gottheit Jesu lehnt Muhammed naturgemäß auch die Erlösung durch den Kreuzestod, ja diesen selber ab. Merkwürdigerweise aber acceptiert er die übernatürliche Geburt. Das widerstrebt ihm nicht, den menschlichen Gesandten mit allem Wunderbaren auszustatten; dadurch ließ sich ja dessen göttliche Sendung erweisen; außerdem interessierten so wunderbare Einzelheiten die Hörer.

Maria, die Schwester Ahrons — eine offenkundige Verwechslung mit der alttestamentlichen Mirjam — durch ein Gelübde ihrer Mutter Gott geweiht, wohnt im Tempel unter der Obhut des Zacharias, dem auf sein Gebet ein später Erbe, Johannes, der Vorläufer des hl. Geistes, geboren wird. Der Maria wird die Geburt verkündet, und sie gebiert Jesum unter einem Palmenbaum, dessen Datteln sie nähren, und neben dem Wasser quillt. Heimgekehrt wird sie von ihren Leuten mit Vorwürfen empfangen, sie deutet aber nur auf den eben geborenen Knaben, der in seiner Wiege plötzlich sagt, er sei der Prophet Gottes. Später tut Jesus allerlei Wunder, macht Vögel aus Lehm und läßt sie fliegen, heilt Blinde und

Aussätzige, erweckt Tote und anderes mehr, ja läßt sogar einmal einen gedeckten Tisch vom Himmel herabkommen. Die Juden glaubten ihm nicht, aber die Jünger folgten ihm. Er wird nicht getötet, sondern zu Gott genommen. Ueber sein Ende sind die Christen uneins, die Juden haben den Kreuzestod erfunden.

Also vereinzelte apokryphe, vereinzelte kanonische Züge, durchaus unklare Vorstellung der wesentlichen dogmatischen Gedanken – das ist alles, was Muhammed vom Christentum weiß. Die Einflüsse des Christentums sind also durchaus indirekt. Nicht das wirkliche zeitgenössische Christentum, sondern das von Muhammed vorausgesetzte und in einzelnen Zügen kritisierte Christentum haben die Anfänge des Islam beeinflußt. Vor allem aber hat die Tatsache des Vorhandenseins des Christentums als Offenbarungsreligion mit einem Stifter Muhammeds Phantasie beeinflußt. Einige Züge des Christen- und Judentums wie Gebet, Waschungen, feiertäglicher Hauptgottesdienst, heiliges Buch, Engel, Propheten und ähnliches schienen ihm, weil sie bei beiden vorkamen, zu den notwendigen Requisiten einer religiösen Gemeinde zu gehören. So hat er alle diese Dinge oder besser gesagt, die Anregung hierzu, übernommen.

In seiner Medinensischen Zeit hat sich Muhammed von den ursprünglichen Vorstellungen losgelöst, die gleiche Lehre wie Jesus und Moses zu predigen. Diese Entwicklung hat sich im Kampfe mit dem Judentum nach fehlgeschlagenem Kompromiß vollzogen. Da Christentum und Judentum tatsächlich unter einander und von seiner Predigt sehr verschieden waren, sah er nun auf die Dauer immer mehr in Abraham, der vor Moses und Jesus gelebt hatte, aber als Mann Gottes von beiden Religionen verehrt wurde, seinen Vorgänger par excellence. Diesen Abraham setzte er dann in Beziehung zu dem altmekkanischen Ka'badienst – die Ka'ba, d. h. der Würfel, war ein heiliges Haus aus Stein, in dessen eine Ecke der „schwarze Stein" eingemauert war; sie wurde von den heidnischen Arabern und wird jetzt von den Muhammedanern verehrt –; und so entwickelte sich der Islam immer mehr zu einer arabischen Religion, die aber mit ihren

Erfolgen universaliſtiſche Tendenzen annahm. Damit mußte Muhammed in der Skala der Propheten der letzte, der höchſte werden. Er war das Siegel der Propheten; mit dem Islam waren alle früheren von Gott offenbarten Religionen abgeſchafft.

Aber eine wichtige Konzeſſion machte Muhammed und ſeine Nachfolger ſeiner urſprünglichen Anſchauung von der gottgewollten Gründung der früheren Offenbarungsreligionen; ihre Bekenner wurden nicht zum Islam gezwungen. Sie behielten freie Religionsübung, wenn ſie ohne Schwertſtreich kapitulierten, ſie wurden ſogar gegen alle Feinde beſchützt, wofür ſie eine kopfſteuerartige Entſchädigung an ihre muslimiſchen Herren zu zahlen hatten. So leſen wir im Qoran (9, 29), daß die „Schriftbeſitzer", d. h. eben die Juden und Chriſten, die nicht den Islam annehmen, bekämpft werden ſollen, bis ſie die gizja, d. h. den Tribut zahlen. Der Glaubenskrieg gegen die Chriſten trägt alſo nicht die Parole: „Tod oder Islam", ſondern er will bloß die Anerkennung der islamiſchen Herrſchaft erzwingen, während freie Religionsübung geſtattet iſt. Man ſtellt ſich überhaupt die aus Arabien ausbrechenden Scharen meiſt ſehr unrichtig als religiös erregte Banden vor und ſetzt hier ſchon jenen religiöſen Fanatismus voraus, den erſt die Kreuzzüge und auch ſie noch nicht ſo ſtark wie die ſpäteren Türkenkriege entfachten. Die von den Nachgeborenen ſo gefeierten islamiſchen Glaubenskämpfer der Eroberungskriege waren nur zum geringſten Teile religiös intereſſiert, ſie zeigten ſogar ſtellenweiſe eine Unkenntnis der Grundforderungen des Islam, die man ſich kaum zu groß vorſtellen kann. Das hängt zuſammen mit den Motiven der arabiſchen Völkerwanderung; wirtſchaftliche Momente haben die Bewegung erzeugt; die neue Religion aber hat bloß als einigendes Schlagwort gedient — was nicht hindert, daß dieſe Religion in Muhammed und bei ſeinen erſten Genoſſen ein innerliches Erlebnis war.

Also von Fanatismus gegen das Christentum ist keine Rede. Hat man doch sogar in den ersten Jahrzehnten kein Bedenken getragen, im gleichen Gebäude mit den Christen Gottesdienst abzuhalten. Die mancherlei Maßnahmen schimpflicher Art, die sich die Christen – wie überliefert wird – gefallen lassen mußten, richteten sich weniger gegen die Bekenner einer anderen Religion als gegen die geduldeten Bewohner eines unterjochten Staates. Zwar lassen sich diese Qualitäten des Christen oft schwer scheiden, zumal doch Religion und Staatsangehörigkeit für die Muhammedaner ein und dieselbe Sache waren. Aber immerhin war der religiöse Gegensatz nur eine Begleiterscheinung. Er hat sich erst allmählich, in Ansätzen vielleicht schon im ersten Jahrhundert, wie mir scheint, grade unter dem Einfluß übernommener christlicher Ideen entwickelt. So paradox es klingen mag, daß erst christlicher Einfluß im Islam den Gegensatz gegen das Christentum auf das religiöse Gebiet übergespielt, daß erst er ihm seine Schärfe verliehen habe, so wahrscheinlich wird diese Mutmaßung, wenn man sich die Unreligiosität der islamischen Eroberer vergegenwärtigt. Alle folgenden Ausführungen werden zeigen, wie sie auf allen Gebieten des geistigen Lebens von den Unterworfenen lernen. Nun ist wohl nie die Intoleranz gegen religiös Andersdenkende so groß gewesen wie in der damaligen Christenheit. Also wird sie wohl auch hierin die Lehrmeisterin gewesen sein. Immerhin haben die Christen zu allen Zeiten und besonders in den ersten Jahrhunderten eine recht erträgliche Position besessen, wenn sie von den Muslimen auch bloß als Menschen zweiter Klasse gewertet wurden. Das hinderte aber nicht, daß Christen bis zu den höchsten Staatsstellen, ja bis zum Vezirat emporstiegen, ohne ihren Glauben verleugnen zu müssen. Selbst in der Zeit der Kreuzzüge, als sich der religiöse Gegensatz – auch wieder durch das Vorgehen der Christen veranlaßt – so ungemein verschärfte, müssen christliche Beamte keine Seltenheit gewesen sein; denn sonst hätten nicht muslimische Theoretiker immer und immer wieder gegen die Verwendung von Christen in der Staatsverwaltung polemisiert. Natürlich hat es zu allen Zeiten

auch auf islamischer Seite Eiferer gegeben, und selbst Bedrückungen haben vereinzelt stattgehabt; aber das waren vorübergehende Erscheinungen. Noch im 11. Jahrhundert konnten sich in Bagdad kirchliche Leichenzüge mit allen Emblemen christlichen Gottesdienstes durch die Straßen bewegen, und Störungen werden von den Chronisten als Ausnahmen gebucht. In Ägypten waren sogar die christlichen Feste zum Teil Freudentage auch für die islamische Bevölkerung. Man versuche nur einmal, sich das Umgekehrte in einem christlichen Reiche des frühen Mittelalters vorzustellen, und man wird die Wahrscheinlichkeit meiner These verstehen.

Die Christen des Orients, die ja zum großen Teil mit der orthodoxen Kirche zerfallen waren, sahen ja auch ihrerseits im Islam das kleinere Übel gegenüber der byzantinischen Staatskirche. Dazu kam nun noch, daß der Islam als staatliche und zugleich kirchliche Organisation auch die christliche Kirche als Staat im Staate anerkannte, ihr eigene Jurisdiktion und anfangs sogar eigene Verwaltung ließ. Man hielt sich an die Bischöfe, wenn man etwas von der Gemeinde erlangen wollte, und in den Kirchen wurden die Steuerbureaus aufgeschlagen. Das alles lag durchaus im Interesse des Klerus, dem hier ein alter Anspruch sich verwirklichte. Natürlich hat sich dies Verhältnis im Laufe der Jahrhunderte verschoben; die Kreuzzüge, die Türkenkriege, die gewaltige Expansion Europas haben den Riß zwischen Christentum und Islam vergrößert, auch der Orient hat mit seiner allmählichen Verkirchlichung den Gegensatz immer religiöser gefaßt; aber die Vorstellung von dem fanatischen Christenhaß der muhammedanischen Eroberer und ihrer Nachfolger ist eine christliche Erfindung.

Doch sehen wir uns nun diese Entwicklung des jungen Islam einmal etwas näher an. Hierfür ein Verständnis auch in weiteren Kreisen zu wecken, ist ja der Zweck dieser ganzen Darlegung.

Der Qoran, dessen Stellung zum Christentum wir kennen gelernt haben, enthielt eine Predigt aber keine Lehre; er gab vereinzelte Gesetze aber kein System. Islam war ein einfaches, klares Kampfwort und bedeutete Anerkennung der arabischen Herrschaft, der Einheit Gottes und der prophetischen Sendung Muhammeds — das war alles. Nach wenigen Jahrhunderten aber ist Islam ein gewaltiges religiöses Gedankengebäude, in dem griechische Philosophie sich tummelt und römisches Recht sich breit macht, durch das alle Gebiete des Lebens vom höchsten Sittengesetz bis zum Gebrauche des Zahnstochers, bis zur Ordnung der Kleider- und Haartracht genau geregelt sind. Diesen Wandel von der religiösen Predigt des Gründers bis zu dem oft völlig davon verschiedenen religiösen Welt- und Sittensystem haben alle großen Weltreligionen durchgemacht. Die Stifter haben das rein Religiöse im Menschen in der Tiefe zu erwecken gewußt. Die Religionen selber sind das Produkt der Auseinandersetzung der hierdurch angeregten Bewegung mit den vorgefundenen Kulturelementen. Auch die höchste Lebenserkenntnis bleibt an die Zeitumstände gebunden, ja das Milieu wirkt auf die Dauer oft noch mächtiger als der schöpferische Gedanke. In die griechisch-orientalische Mischkultur des späten Hellenismus trat das Wort Jesu und wäre fast darin untergegangen. Noch heute geht jener tiefe Riß durch unser Volk, weil so viele Millionen das menschlich Religiöse nicht von den Ausdrucksformen einer längst untergegangenen Kultur zu trennen wissen. Den gleichen Entwicklungsgang hat der Islam durchgemacht. Auch er hat sich den Panzer des vorgefundenen Geisteslebens umgetan. Hier wie dort war dieser Panzer eine Notwendigkeit in der Zeit des Kampfes, eine drückende Last in der Zeit des Ruhens nach dem Sieg; denn man hatte sich gewöhnt, den Panzer als zum Wesen seines Trägers gehörig zu behandeln. Schon die Parallele mit dem Christentum würde diesen Teil unsrer Betrachtungen zu einem besonders bedeutungsvollen gestalten, aber es ist *mehr* als eine Parallele; denn was der *antik*-orientalische Hellenismus für das Christentum war, das ist der *christlich*-orientalische Hellenismus wenige Jahrhunderte später für den Islam. —

Vergegenwärtigen wir uns einmal diesen weltgeschichtlichen Vorgang. Ein frisch geeintes Wüstenvolk, nicht ohne materielle Kultur, aber mit beschränkter Gedankenwelt, wird plötzlich zur Herrschaft über gewaltige, stark bevölkerte Gebiete uralter Kultur berufen. Noch ist es sich selbst kaum seiner politischen Einheit bewußt, noch streben in ihm die einzelnen Stämme partikularistisch auseinander, und sofort soll es maßgebend eingreifen in den komplizierten staatlichen Aufbau von Ländern wie Babylonien, wie Ägypten, in denen die natürliche Beschaffenheit des Bodens und des Klimas und eine Jahrtausende alte Arbeit von Kulturnationen ein kompliziertes Verwaltungssystem geschaffen hatten, das für einen Neuling kaum zu verstehen war, geschweige denn von ihm hätte neu gestaltet werden können. Und trotzdem hat man lange geglaubt, daß die Araber hier eine ganz neue staatliche Organisation eingeführt haben. Man hatte sich nämlich auf die Aussagen der arabischen Schriftsteller selber verlassen, für die natürlich alles mit dem Islam beginnt. Ihnen war für die Praxis des Lebens in allem und jedem das Vorbild des Propheten oder seiner Genossen maßgebend; und folgerichtig dachten sie dann, daß auch diese staatliche Praxis von ihnen erfunden sein müsse. Und nun war ja auch tatsächlich die Organisation der Erobererschicht in ihrer stammweisen Gliederung rein arabisch. Ja man schien sich zunächst so wenig den vorgefundenen Verhältnissen anzupassen, daß man übertretende Nichtaraber nur als Klienten der verschiedenen arabischen Stämme in den islamischen Staatsverband aufnahm. Das war aber nur die äußere Form. Die gesamte innere Verwaltung blieb wie sie war, mußte so bleiben, wenn nicht ein wildes Chaos eintreten sollte. Man hat sogar so sehr die alten Verwaltungsformen beibehalten, daß man ganz gegen den Geist des einheitlichen islamischen Reiches innerhalb desselben die alten Zollschranken an den früheren Landesgrenzen bestehen ließ. Auch kennen die islamischen Schriftsteller, die uns die Verwaltung darstellen, nur die gesetzlich-islamischen Steuern, alles darüber hinaus ist ihnen später eingerissener Mißbrauch. Merkwürdigerweise stimmt nun dieser sogenannte spätere Mißbrauch mit

der byzantinischen und persischen Praxis vor der Eroberung überein; die Tradition will nur nicht Wort haben, daß sich nichts verändert hat. Wie in der Verwaltung, so war es in der gesamten materiellen Kultur. Die Araber führen überall die großen wirtschaftlichen und kulturellen Probleme der ausgehenden Antike weiter. Diese konnten sich auch ohne völlige Umwälzung der bestehenden Verhältnisse gar nicht ändern, und eine tiefgreifende Umwälzung hat eben nicht stattgefunden. Das war in der abendländischen Welt etwas ganz anderes. Die Germanen haben die vorgefundene Welt zerstört, freilich auch zahlreiche Kulturelemente der christlichen Antike übernommen und lange genug als Fesseln ihrer Eigenart empfunden, die Araber haben die vorgefundene Kultur der ausgehenden Antike einfach weitergelebt.

Was auf wirtschaftlichem Gebiet natürlich erscheinen mag, braucht auf geistigem nicht notwendig zu sein. Hier aber ist es trotzdem der Fall, wie uns eine ruhige Betrachtung lehrt. Der junge keimende Islam, noch mehr erlebt als durchdacht, tritt mit dem Anspruch der herrschenden Religion dem Christentum gegenüber, das ihm die ganze vorgefundene geistige Kultur repräsentierte. Er muß sich mit dieser Kultur auseinandersetzen. So ist sein Sieg mit den Waffen nur das Vorspiel einer ungeheuren geistigen Auseinandersetzung. Diese vollzieht sich hauptsächlich mit dem Christentum. Allerdings spielt auch das Judentum eine große Rolle, doch will mir scheinen, daß jüdische Weiterbildungen qoranischer Sätze häufig durch das Christentum vermittelt sind. Daß Muhammed in Medina ganz außerordentlich starke, direkte jüdische Einflüsse empfangen hat, steht außer Zweifel. Schon damals mögen nicht nur im Qoran, sondern auch in der mündlichen, später fixierten Tradition jüdische Ideen Umlauf gehabt haben, aber Muhammeds Sprache gegenüber den Juden wird doch auf die Dauer in Medina aus politischen Gründen so scharf, daß es mir kaum denkbar scheint, die Ausgestalter der Tradition seien grade bei Juden in die Schule gegangen. Mit übergetretenen Juden ist das freilich eine andre Sache. Aber auch im Christentum war damals noch viel jüdische Weisheit zu holen; und es

ist bekannt, daß grade die orientalischen Kirchen zahlreiche, selbst rituelle Vorschriften des Alten Testamentes für bindend erachteten. Jedenfalls weht auch jüdischer Geist — sei es direkt, sei es durch das Christentum wirkend — durch die Kreise, in denen sich diese Auseinandersetzung des Islam mit dem vorgefundenen Geistesleben vollzog. Daß sich diese Auseinandersetzung bis auf die kleinsten Details des Lebens ausdehnte, daß auch hier die religiöse Durchdringung bis zur Lächerlichkeit ausgebildet wurde, — das scheint mir das Erbe jüdischen Geistes, der damals, wie gesagt, auch im orientalischen Christentum zu Hause war. Daß neben jüdischen Ideen ganz besonders griechische und überhaupt antike, aber auch persische und andere altorientalische Vorstellungen durch das Christentum an den Islam vermittelt werden, ist selbstverständlich, aber ich nenne alle diese Einflüsse christlich, weil die ganze spätantike Gedankenwelt damals vom Christentum aufgenommen war und weil sie zunächst hauptsächlich durch das Christentum auf den Islam wirkte.

Diese Übernahme in den Islam scheint zunächst dadurch erschwert, daß wesentliche Gedanken nicht nur in eine andre Sprache, sondern in einen ganz andren Sprachstamm übertragen werden mußten. Sie wurde dem Islam dadurch erleichtert, daß ihm das Christentum auch in Persien nicht in fremdem Idiom entgegentrat, sondern meist in einem anderen semitischen Dialekt, dem Aramäischen, das schon vor dem Islam den Vermittler der persischen und griechischen Kultur an die Araber gespielt hatte. Hier ist wie so häufig Sprachgeschichte Kulturgeschichte. Waren schon vor Muhammed viele aramäische Worte für Gegenstände des Kulturlandes ins Arabische eingedrungen, so beginnt dieser Vorgang mit dem Übertritt der Araber ins Kulturgebiet größere Dimensionen anzunehmen und dehnt sich besonders auch auf geistige Begriffe aus. Selbst griechische Worte sind oft erst durch Vermittlung des Aramäischen ins Arabische gedrungen. Die sprachgeschichtlich natürliche Anlehnung an das Aramäische, diese dem Griechischen als christliche Kultursprache jener Gebiete ebenbürtige Sprache, bedingt schon an sich einen direkten christlichen Einfluß!

Dazu kommt aber noch, daß der Qoran selber, wie wir sahen, die Christen im Besitz göttlicher Weisheit gelten läßt, so daß eine Anlehnung an sie, wie an die Juden, namentlich in der Erklärung des vielen unverständlichen Qorans als etwas ganz selbstverständliches erscheint. Da waren Anspielungen auf Sagen und Berichte der Thora und des Evangeliums, da berief sich Gott immerfort auf diese seine früheren Offenbarungen. Was war da natürlicher, als diese Schriften zu studieren und bei ihren Besitzern sich Rat zu erholen. Das Wichtigste aber war, daß die Besitzer dieser Schriften, Christen und Juden, meistens erstere, zu Tausenden den Islam annahmen, sodaß eine bis vor kurzem christliche, nun muhammedanische, geistige Oberschicht entstand, deren Mitglieder den alten Muslimen an geistiger Regsamkeit unendlich überlegen waren und als Lehrer grade die besten arabischen Elemente an sich zogen. Ebensowenig wie nun die wirtschaftlichen Verhältnisse plötzlich andre Fragen bieten konnten, ebensowenig konnten diese früheren Christen aus ihrer Gedankenwelt heraus. Es war eine Naturnotwendigkeit, daß sie ihre bisher christlichen Fragestellungen an Gott und Welt nunmehr islamisch wandten, daß sie den großen Prozeß der Anpassung der jungen Wüstenreligion vollzogen. Die christlichen Elemente waren teils direkt teils als Lehrer an diesem Prozeß beteiligt, und die Vorbildlichkeit der überlegenen christlichen Kultur war auf wirtschaftlichem wie geistigem Gebiet eine Selbstverständlichkeit. So haben die Muhammedaner ihre gesamte Fragestellung von den Christen übernehmen müssen. Das aber bedeutet Identität der Wurzeln der ganzen Kultur.

Ich sagte mit Absicht: ihre Fragestellung, nicht immer die Antwort; denn die mußte in allen den Fällen anders ausfallen, in denen der Qoran mit klaren Worten der christlichen Auffassung des betreffenden Kultur- oder Sittenproblemes widersprach. Aber selbst hier haben christliche Ideen in die Tradition eindringen und gegen den Wortlaut des Qorans praktische Bedeutung erlangen können. Freilich sind sie dann nicht ohne Widerspruch geblieben. Auch bei gleichgültigen Dingen hat sich die Übernahme häufig mit einer gewissen Polemik vollzogen. Man über-

nahm wohl die Idee des Sonntags, aber man nahm nicht den gleichen Wochentag, man wählte den Freitag; man hielt wohl, wie die Christen, eine große gottesdienstliche Versammlung ab, man verbot aber die Heiligung des Tages und polemisierte gegen die Sonntagsruhe; nach vollzogenem Gottesdienst sei der Freitag ein gewöhnlicher Wochentag wie jeder andere. – Wenn aber die koranische Denkweise den geringsten Anklang bot, dann ist bei der Ausbildung solcher Gedanken die zeitgenössische christliche Auffassung bis auf den Wortlaut genau eingegliedert worden. Das zeigt sich nun nicht nur in Einzelheiten, sondern in der gesamten Grundauffassung von Welt und Leben.

Muhammed, der religiöse Bußprediger, war in Medina zu einem weltlichen Fürsten geworden, dessen weltliche Ordnung der Rechtsverhältnisse gleichzeitig kirchlichen Charakter hatte. Das lag in seiner Stellung als Gesandter Gottes, dessen Gemeinde zugleich ein Staat war. Dieser Tatbestand führte in seiner theoretischen Ausbildung unmerklich in die Bahnen christlich-kirchlicher Bindung des gesamten Lebens, zu jener Welt- und Lebensanschauung, die wir die mittelalterliche nennen. Man sucht die theologische Ausbildung des Systems meist in jenen frommen Kreisen in Medina, die, mit der Verlegung der Residenz von Medina nach Damaskus aus dem politischen Leben verdrängt, dort in der Stille ihre Theorie vom islamischen Gottesstaate ausbilden. Gewiß sind diese Kreise maßgebend; aber ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger, sind die Proselyten in den eroberten Ländern, die eben zum größten Teil Christen waren und schon dadurch ihre arabischen Kollegen an Bildung und geistiger Schulung bedeutend überragten. Wenn man nun sieht, wie alle Detail- und Grundfragen der Einzelgebiete, Recht, Dogmatik, Mystik, aus christlicher Anregung sich erklären, wird man wohl nicht zu weit gehen, wenn man die konsequente Ausbildung der Anschauungen Muhammeds den-

jenigen zuschreibt, die in der Entfaltung des islamischen Gottesstaates die Verwirklichung eines von dem Christentum bis dahin stets vergebens angestrebten Ideales erblickten. Dieses Ideal aber war die Herrschaft der Religion über das ganze Leben, über alle seine Äußerungen, über den Staat wie über das Individuum. Die Religion war aber eine Jenseitsreligion. Alle wirklichen Werte lagen in einer anderen Welt. Das irdische Dasein war etwas, das überwunden werden mußte. Irdische Rücksichten spielten keine Rolle gegenüber den himmlischen Die ganze antike Lebensfreudigkeit, der Genuß, die Kunst die Musik, die weltliche Bildung — sie alle waren verneint, sie konnten nur als Schmuck der Religion gewertet werden. Jede Handlung des Menschen wurde nur von dem Gesichtspunkt aus betrachtet, wie sie ihm im Jenseits angerechnet werden könne. Es war der Geist der Askese, der die christliche Welt gefangen hielt, jener Grundgedanke der Weltverneinung, der alle die eigentümlichen Äußerungen mittelalterlicher Weltanschauung erklärt.

Dieser christliche Geist hat die Welt als solche nicht aus den Angeln gehoben. Er hat den natürlichen Fortpflanzungstrieb des Menschen wohl verneinen, aber nicht ausrotten können; er hat die wirtschaftlichen Kräfte wohl in Fesseln legen, aber nicht zu vernichten vermocht. Er hat überall schließlich zum Kompromiß geführt, aber er hat Jahrhunderte lang als Ideal die Gemüter und in wesentlichen Ansätzen auch die Praxis beherrscht.

In diese Atmosphäre trat nun der junge Islam, dessen tiefste Wurzeln von christlichen Gedanken befruchtet waren, der aber selbst trotz aller Bußpredigt Muhammeds in seinen bedeutendsten Äußerungen etwas Weltfreundliches, etwas Unasketisches hatte. „Es gibt kein Mönchtum im Islam“ lautet ein Wort der Tradition, das aus dieser Tendenz heraus entstanden. Der Islam hatte den wichtigsten Kompromiß, den mit dem Leben, den das Christentum erst ganz allmählich vollzog, bereits in Muhammeds Entwicklung selber geschlossen. Dadurch, daß nun der Islam hineintrat in die christliche Welt, mußte er diese Entwicklung zum zweiten Mal durchmachen. Zunächst wurde er durchsetzt von den Gedanken christlicher

Askese; eine unvermeidliche Opposition erhob sich gegen sie, die sich in Aussprüche wie den zitierten kleidete. Aber die Predigt Muhammeds hatte doch so offenkundig diese Welt zu Ehren der jenseitigen in den dunkelsten Farben gemalt, daß trotz aller Lebensfreudigkeit der weltlichen Kreise, die asketischen Gedanken des Christentums in allen religiös interessierten Bevölkerungsschichten Boden gewannen. Dadurch ist jene überraschende Ähnlichkeit der Weltanschauung entstanden, die hier skizziert werden soll.

Im einzelnen herrscht in den Formen große Verschiedenheit. Das Christentum hatte einen Klerus, der Islam nicht; und trotzdem hat der Druck christlichen Geistes auch im Islam einen Klerikerstand geschaffen, der zwar nicht durch Sakramente und Mysterien zwischen Gott und dem Laien vermittelt, der aber als sittliches Vorbild und Kenner des Gesetzes eine ebenso große Rolle spielt, wie im Judentum die Schriftgelehrten. Die Einstimmigkeit dieser Gelehrten hat ebenso bindende Kraft wie die Beschlüsse des christlichen Klerus auf den Konzilien. Sie sind die Vertreter der Gemeinde, die „keine Übereinstimmung hat, die ein Irrtum wäre". Natürlich wird im Islam nicht auf Versammlungen abgestimmt, sondern stillschweigende Einstimmigkeit angenommen. Tatsächlich ist man damit in der Ausbildung einer Orthodoxie ebenso weit gekommen, wie im Christentum. Alle Dinge, über die sich die stillschweigende Arbeit der Gelehrten einmal geeinigt hat, sind damit von Gott gebilligt, also unveränderlich gültig für alle Zeiten. So ist es z. B. völlig ausgeschlossen, mit neuen Gedanken über die Auslegung des Qorans oder der Tradition vor die Gläubigen zu treten; die Gelehrten — der Klerus — hat in seiner Einigkeit die Gewißheit, daß die übliche traditionelle Auslegung die gottgewollte ist. Wer dächte bei solchen Gedankenreihen nicht an die katholische Kirche! Es ist auch ganz zweifellos der Geist des orientalischen Christentums, der hier auf den Islam wirkt. Einen Klerus im Kultus konnte dieser Geist gegen die frühislamische Praxis nicht schaffen, wohl aber einen Klerus als Vormund für religiöses, — und das heißt bei der damaligen Ausdehnung des Religiösen — für jegliches Denken.

Das Christentum hat ferner die Ehe verneint und erst im Kompromiß sie geheiligt, der Islam hingegen schon im Qoran das Gotteswort vorgefunden: „Verheiratet die von Euch, die unverheiratet sind“ (24, 32). Gegen diesen klaren Wortlaut war natürlich eine Verneinung der Ehe, zu der auch der ganze Geist des Qorans nicht gepaßt hätte, nicht zu konstruieren. Es finden sich also auch zahlreiche ehefreundliche Aussprüche in der Tradition: „Ein Haus ohne Kinder birgt keinen Segen“. „Der Bauch eines Sohnes ist wie der Bauch des Paradieses.“ „Wenn ein Mann sein Weib (in Liebe) anblicket und sie ihn, schaut Gott voll Erbarmen auf sie beide.“ „Zwei Gebete eines Verheirateten sind mehr wert als siebzig eines Unverheirateten“ und wie die zahlreichen Variationen lauten mögen, mit denen Muhammed die Ehe den Gläubigen empfohlen haben soll. Daneben gibt es nun aber eine fast ebenso große Anzahl von Worten Muhammeds, welche vor der Ehe warnen. Ein direktes Eheverbot ist mir zwar nicht bekannt, wohl aber ernste Warnungen, welche sich dann meist in die Form von Verunglimpfungen des weiblichen Geschlechtes kleiden, aber schon von der Tradition als solche Warnungen verstanden werden: „Fürchtet Euch vor der Welt und vor den Weibern“. „Deine schlimmsten Feinde sind Dein Weib, das neben Dir ruht, und Deine Konkubine.“ „Die wenigsten Paradiesbewohner sind Weiber.“ „Die Weiber sind das Brennholz der Hölle.“ „Fromme Weiber sind (selten) wie Raben mit weißen oder roten Beinen und mit rotem Schnabel.“ „Ohne die Weiber ginge der Mann ins Paradies ein.“ Wir begegnen hier durchaus christlichen Gedanken. Muhammed hatte die Befriedigung des Geschlechtstriebes als etwas so natürliches und gutes empfunden, daß er sie niemandem vorenthalten wissen wollte; die christliche Askese aber sah hier die größte Gefahr für das Seelenleben des Gläubigen; und als Ausdruck dieser Auffassung dürfen wir solche Aussprüche ansehen. Darunter hatte natürlich das Ansehen der Frau zu leiden. Ihre Stellung ist in der Tradition eine so wesentlich schlechtere wie im Qoran, daß diese Änderung nur auf die vorgefundene Kultur zurückgeführt werden kann. Gewiß

wurzelt diese Vorstellung von der Minderwertigkeit der Frau im alten Orient, aber sie naht dem Islam im christlichen Gewand und verklärt durch die religiöse Begründung der christlichen Ehefeindschaft.

Wahrscheinlich hängt mit der christlichen Ehefeindschaft auch das Verbot des Nackten zusammen; in der alten Kirche durften bloß Gesicht, Hände und Füße sichtbar sein; damit hat man wohl sündigen Gedanken vorbeugen wollen; zum Teil äußert sich darin auch eine Opposition gegen die Nacktheit der antiken Welt. Die gleiche Angst vor dem Nackten herrscht oft mit wörtlichen Entsprechungen in der islamischen Tradition. Hier könnte man zwar an konsequente Weiterbildungen qoranischer Befehle denken, aber m. E. sind diese Aussprüche Muhammeds ebenfalls von christlicher Weltanschauung diktiert. Sie treten häufig auf im Zusammenhang mit Warnungen vor den öffentlichen Bädern — das ist wohl der beste Beweis für ihre christliche Herkunft: „Ein übles Haus ist das Bad; man macht in ihm viel Geschrei und zeigt seine Nacktheit." „Fürchtet Euch vor einem Hause, das Badhaus heißt; und wenn einer hineingeht, so soll er sich verhüllen." „Wer an Gott glaubt und das jüngste Gericht, der betritt das Bad nur mit einer Badehose." „Die Nacktheit ist uns verboten." Auch eine Geschichte vom Propheten wird erzählt, der bei der Arbeit einmal zufällig nackt war, bis ihn eine himmlische Stimme aufforderte, seine Blöße zu bedecken.

Wir sehen, daß selbst bei grundverschiedenen Ausgangspunkten eine erstaunliche Ähnlichkeit sich zeigt. Eine gewisse Verschiedenheit bleibt freilich bestehen. Aber was bedeuten solche Unterschiede gegenüber der Gleichheit der gesamten Weltanschauung? Unser Urteil über die christliche Weltanschauung des Mittelalters paßt wörtlich auf den Islam. Hier wie dort die Empfindung, in dieser Welt nur als Gast zu leben. Es lohnt nicht, sich wohnlich einzurichten. Es ist auch Hochmut, für seine Privatwohnung

großen Aufwand zu machen. Daher die Einfachheit der mittelalterlichen Privathäuser im Abend- und Morgenland. Nur die Kirchen, die Moscheen dürfen köstlich ausgestaltet werden; dienen sie doch zur Ehre Gottes. Diese christlichen Gedanken spiegeln sich in der unerschöpflichen Fundgrube islamischer Weltanschauung, in den großen Traditionssammlungen, folgendermaßen wieder: „Die schlechteste Verwendung des Geldes eines Gläubigen ist: es zu verbauen." „Jedes Bauwerk ist eine Schädigung für seinen Erbauer am Tage der Auferstehung, außer eine Moschee." Aber nicht nur gegen das Bauen im allgemeinen, auch gegen die Aufrichtung hoher Gebäude und gegen ihre Ausschmückung richtet sich die vom Christentum ererbte Polemik: „Baut ein Mann 9 Ellen hoch, so ruft ihn eine Stimme vom Himmel an: Wohin willst Du damit, Gottlosester der Gottlosen?" „Kein Prophet betritt ein schön geschmücktes Haus." In diesen Zusammenhang gehört auch ein sonst schwer verständlicher Zug, daß nämlich besonders fromme Chalifen einen Thron (Kanzel, mimbar) aus Lehm besessen hätten. Das einfachste und vergänglichste Material dient sogar zur Herstellung des Symbols weltlicher Herrschaft. Der Schmuck eines Hauses ist nicht äußere Pracht, sondern die Tatsache, daß darin gebetet und der Qoran rezitiert wird. Das sind alles Dinge, die sich mit dem weltlichen Sinn der Eroberer, die sich Schlösser wie Qusair Amra bauten, nicht vertrugen. Diese Gedanken sind nicht aus dem Geiste des Islam, sondern aus dem des Christentums heraus geboren.

Dem entspricht nun die Forderung, auch in den anderen Genüssen des Lebens so einfach, so enthaltsam wie möglich zu leben. Es ist übertrieben, jedesmal zu essen, wenn man Lust hat. Zweimal täglich zu essen ist schon zu viel. Die für einen hergerichtete Portion genügt auch für zwei. Solche Gedanken finden wir in der islamischen Tradition häufig ausgesponnen. Es darf nur das notwendige Bedürfnis befriedigt werden, wie ja auch Thomas von Aquino lehrt. Ebenso geht es mit der Kleidung: „Wer sich in seinem Gewande bläht, damit die Leute ihn sehen, auf den sieht Gott nicht". Schmuck,

Tragen von Gold und Silber, purpurne und seidne Gewänder sind in beiden Religionen verboten. Ja, Fürsten sind so einfach, daß sie als Bettler leben, daß sie nur ein Gewand haben. Wenn es gewaschen wird, können sie nicht in der Öffentlichkeit erscheinen; sie leben von einer Hand voll Datteln, sie sparen mit Licht und Papier. Die ältesten Nachrichten, die wir von den ersten Chalifen haben, zeigen durchaus diese Züge. Natürlich haben diese Fürsten nicht so gelebt; um so wichtiger ist es, daß schon ein, zwei Menschenalter später die islamischen Historiker sich ihre Helden nur noch im typischen Gewande christlicher Heiligen vorstellen können. Diese eine Tatsache redet Bände.

Man tut alles nur in Gott oder mit Rücksicht auf Gott — ein in beiden Religionen oft behandelter Gedanke. Man haßt die Welt, man fürchtet ständig, man möchte seine Seele darüber verlieren. Daher das ungeheure Verantwortungsgefühl der Beamten, das selbst in der alltäglichen amtlichen Korrespondenz der Behörden, die uns in Papyri erhalten ist, zu lebendigem Ausdruck kommt. Mag hier noch so viel stereotype Phrase sein, die Weltanschauung fordert sie aber. Besonders schwer ist diese Verantwortung bei einem frommen Chalifen ausgebildet. Nur widerstrebend läßt er sich nach seiner Wahl auf den Thron schleppen, seine Unwürdigkeit unter Tränen beteuernd. Die gleichen Züge werden uns im Abendland von Gregor dem Großen, von Justinian berichtet.

Stets muß man den Tod vor Augen haben und über die eignen Sünden klagen und weinen. Bei Rezitationen von Bibel- oder Koranstellen, bei Erwähnung des jüngsten Gerichtes bricht man in Tränen zusammen. Es ist so recht das Zeitalter der Tränen. Einst betet einer auf dem Dach und weint so sehr über seine Sünden, daß die seinen Augen entströmenden Wasser den Dachkendel herunterlaufen und unten alles überschwemmen. Diese Hyperbel in einem typischen Heiligenleben zeigt wie hoch die Kraft der Tränen damals im Orient geschätzt war. Das aber ist ebenfalls ein christlicher Zug. Die Gnadengabe der Tränen war für das christliche Mittelalter das Zeichen einer tief religiösen Natur. Gregor VII. weinte täglich

beim Meßopfer, und von vielen anderen christlichen Größen wird ähnliches zu ihrem Ruhme berichtet.

Weinen darf man wohl über die eignen Sünden, aber nicht über Not und Unglück, das über einen hereinbricht. Hier heißt es im Gegenteil sich zusammennehmen, verharren und Gott selbst im Leiden preisen. Verliert man einen lieben Angehörigen durch den Tod, so darf man nicht wie die Heiden in Klagen und Jammern verfallen. Die Totenklage ist im Islam aufs strengste verboten. „Wir sind Gottes und zu Gott kehren wir zurück" sagt der fromme Muslim bei unerwarteter Trauerbotschaft. Diese Ergebenheit und Geduld predigt zwar schon der Qoran mit beredten Worten, aber die speziellen Wendungen der Tradition zeigen durchweg christliche Verwandtschaft.

Überhaupt baut sich in beiden Religionen die ganze Moral auf dem Gegensatz von Gott zu Welt auf, obwohl die islamische Philosophie kein zweites Prinzip neben Gott anerkennen kann. Nehmen wir einmal den Ausspruch des im Jahre 636 verstorbenen spanischen Bischofs Isidor als typisch an. Er sagt: „Gut ist die Absicht, welche auf Gott, böse aber diejenige, welche auf irdischen Gewinn oder vergänglichen Ruhm gerichtet ist". Diesen Ausspruch würde jeder muhammedanische Theologe unterschrieben haben. Einmal die Betonung der Absicht. Der erste Satz der berühmtesten Traditionssammlung lautet: „Die Handlungen werden nach ihrer Absicht beurteilt". Dann der Gegensatz zwischen Gott und Welt oder wie der Islam sagt, zwischen dem näheren und dem nachherigen Leben. Das jenseitige Leben verdient sich der Christ durch Nachfolge Christi. Alles und jedes dem Herren nachzutun, bis auf die Wundmale — das ist einer der charakteristischen Züge christlich-mittelalterlicher Religiosität. Und was ist schließlich die ganze sogen. Sunnabefolgung anders als eine Nachfolge Muhammeds, die es selbst in den kleinsten Details des Lebens ihm gleichzutun sucht? Die unermeßliche Bedeutung der Sunna im Islam scheint mir im Prinzip auf christliche Anregung zurückzugehen. Die spezielle Ausbildung zeigt originelle Züge; der Grundgedanke ist wie alle prinzipiellen Ideen des Islam christ-

lich, christlich in dem oben umschriebenen Sinn.

Die Nachfolge Christi zeigt sich zunächst im Nachleben seiner Armut und Besitzlosigkeit. Das ist das große christliche Ideal. Muhammed hatte gar nicht arm und besitzlos gelebt; er war am Ende seines Lebens ein Fürst gewesen und hatte immer grade den Besitz als Gottesgabe bezeichnet. Wenn nun trotzdem die Nachfolger Muhammeds die Armut preisen, so ist das der beste Beweis, daß hier nicht das wirkliche Vorbild des Propheten, sondern der christliche Einfluß maßgebend ist. Die Tradition ist voll vom Preise der Armut und von der Gefahr des Reichtums, aber es finden sich natürlich auch Aussprüche zum Lobe des Reichtums; denn einen gewissen Einfluß haben doch auch die rein islamischen antichristlichen Gedanken gehabt. J. Goldziher hat einmal eine interessante Studie darüber geschrieben, wie viele wörtliche Entlehnungen grade auf diesem Gebiet in der islamischen Tradition vorkommen. So nichts Geringeres als ein fast vollständiges Vaterunser. Selbst der Begriff der Feindesliebe, der Muhammed unverständlich gewesen wäre, drang in die Tradition ein. „Die vornehmste Tugend ist, daß Du aufsuchest den, der Dich zurückstößt, daß Du gibst dem, der Dich schmähet und daß Du verzeihst dem, der Dich bedrückt.“ Auch der evangelische Gedanke, den Leuten das zu tun, was man selbst von ihnen wünscht (Matth. 7, 12; Luc. 6, 31), findet sich in der arabischen Tradition, und zahlreiche sonstige Anklänge sind zu beobachten. Der „Nächste“ ist übrigens — trotz Jesus — dem Christen wie dem Muhammedaner immer nur der Glaubensgenosse gewesen. Das gesamte Gebiet der islamischen Moral ist also aufs stärkste vom Christentum beeinflußt.

Natürlich wollte diese, das ganze Leben beherrschende, kirchliche Anschauung auch im Staate zur Geltung kommen. Ein der Antike völlig fremder Haß gegen den Staat, sofern er unabhängig ist von der Religion, geht

durch Christentum wie durch Islam. Das Christentum hat erst im Staate um Anerkennung, dann gegen den Staat um die Herrschaft gekämpft. Der Islam war anfangs Staat, um dann bald sich in seinen geistigen Trägern vom Staate zu trennen. Er hat diesen idealen Gottesstaat auf Erden bis ins einzelste ausgebildet — aber nur in der Theorie; in Praxis ist er nie gewesen. Aber immerhin waren diese Ideale doch so stark, daß kein islamischer Usurpator es versäumte, eine oft erzwungene Investitur von dem nominellen Leiter dieses Gottesstaates, dem Chalifen, einzuholen. Saladin zum Beispiel war völlig unabhängig von dem Schattenchalifen in Bagdad, aber er fühlte sich erst dann als vollgültiger Herrscher, nachdem ihm von dem Chalifen ein Sultanspatent verliehen war. Erst jetzt war seine Herrschaft religiös fundiert, jetzt erst war er legitimer Herrscher für das Volksbewußtsein. Das aber entsprach durchaus christlichen Anschauungen vom Staate. „Die Tyrannei, schrieb Innocenz IV. an Kaiser Friedrich II., welche früher in der Welt allgemeiner Gebrauch war, legte Konstantin in die Hände der Kirche nieder und empfing das, was er mit Unrecht besaß und übte, jetzt aus den echten Quellen als eine ehrenvolle Gabe zurück." Es ist bekannt, wie lange die Kirche mit dem Staate zu kämpfen gehabt hat. Die Fragestellung in diesem Kampf hat der grade damals aufblühende Islam übernommen. Der ungeheure Haß gegen das weltliche „Königtum" im Gegensatz zum religiösen Chalifat, der die abbasidische Geschichtsschreibung wie Traditionsbildung kennzeichnet, ist m. E. eine Übernahme der christlichen Abneigung gegen den von der Religion getrennten Staat. Er ließe sich zur Not aus dem Islam allein erklären, aber im Zusammenhang des ganzen Prozesses scheinen christliche Einflüsse mehr als wahrscheinlich.

Ähnliche Stellung nehmen beide Religionen auch zu den Äußerungen des wirtschaftlichen Lebens. Gemeinsam ist beiden die religiöse Durchdringung. Freilich sind hier die Reaktionen gegen die weltverneinende Tendenz beim Islam stärker, aber auch im Christentum vorhanden. Wenn Thomas von Aquino den Handel direkt als schimpfliches Gewerbe erklärt, weil der Umsatz von Gütern sich

hier ohne daran geleistete Arbeit und auch ohne Befriedigung eines notwendigen Bedürfnisses vollzieht, so sagt die islamische Tradition: „Der fromme Kaufmann ist wie der Kämpfer auf dem Weg Gottes". „Der erste, der ins Paradies eingehet, ist der ehrliche Kaufmann." Hier ist die Antwort auf die Fragestellung einmal anders ausgefallen, aber auch im Christentum regte sich in der Praxis die Opposition. Gemeinsam ist beiden die Verurteilung jedes reinen Geldgeschäfts, des Zinsnehmens, der Warenspekulation, die für das Mittelalter unter den Begriff des Wuchers fallen. Auch diesen christlichen Gedanken kleidet der Islam wieder in die charakteristische Form von Aussprüchen Muhammeds: „Wer mit Getreide spekuliert vierzig Tage, es dann mahlt, bäckt und an die Armen gibt, von dem nimmt es Gott nicht an." „Wer die Preise für die Muslime (durch Spekulation) verteuert, den wirft Gott in das stärkste Höllenfeuer mit dem Kopf nach unten." Zahlreiche ähnliche Traditionen polemisieren gegen den Wucher im weitesten Sinn des Wortes. Man umging ihn in der Praxis meist durch die Commenda oder den Wechsel, aber immerhin waren der freien Betätigung des geschäftlichen Unternehmungsgeistes durch diese idealen Forderungen Fesseln angelegt, die erst die neue Welt gesprengt hat. Die Hauptbetätigung wirtschaftlichen Geistes vollzog sich unter diesen Umständen hier wie dort auf landwirtschaftlichem Gebiet, wodurch beide Wirtschaftsgebiete ein so ähnliches „mittelalterliches" Aussehen gewannen.

Die Tendenz richtet sich besonders gegen den Erwerb ohne eigne dabei geleistete Arbeit. Die Handarbeit als solche stand dagegen im Abend- wie Morgenland in großem Ansehen. Vor allem war es eine Pflicht, sich durch eigner Hände Arbeit zu ernähren, wie wir es ja von den Aposteln her wissen. Diese Vorstellung illustrieren für den Islam folgende Aussprüche: „Die beste Tat ist der Erwerb von Erlaubtem." „Der beste Erwerb geschieht durch Verkauf in erlaubten Grenzen und durch der Hände Arbeit." „Der köstlichste Erwerb ist der durch Handarbeit; was der Mensch (hiervon) für sich, seine Leute, seine Söhne und seine Diener ausgibt, das ist so gut wie Al-

mosen." Hierin liegt eine Aufforderung zu positiver Wirtschaft; und man weiß, wie grade im Mittelalter in Ost und West die Gewerbe geblüht haben.

Ebenso verwandt bei beiden ist die Auffassung von der sozialen Stellung und Tätigkeit des Menschen. Der Mensch ist Gott gegenüber ein Sklave. Selbst die großmächtigen Chalifen, sogar die von den späteren als weltliche Könige gebrandmarkten, führen in der offiziellen Titulatur vor ihrem Namen die Bezeichnung „Knecht Gottes". Diese Vorstellung drang in die kleinsten, für unsre Begriffe unreligiösesten Verhältnisse des Lebens. So darf der Muslim beim Essen nicht nach antiker Sitte, die wohl diesen Jahrhunderten schon eine Herrensitte war, zu Tische liegen, sondern er muß sitzen, mit ausdrücklicher Begründung: wie die Sklaven. Als Sklaven sind natürlich alle Gläubigen gleich; deshalb die gewollte Erniedrigung der zufällig Hochgestellten. Diese ideale Forderung ist zweifellos im Orient mehr in das Volksbewußtsein eingedrungen. Zwar kommen auch hier die größten sozialen Unterschiede vor; aber die Religion, die sie wohl kennt, verbietet durchaus, sie fühlbar werden zu lassen.

Was man in beiden Religionen zunächst für die Hauptäußerung sozialer Betätigung halten könnte, die beispiellose Ausbildung der Armenpflege, die Fürsorge für Witwen und Waisen, für Alte, Schwache, Kranke, die öffentlichen Krankenhäuser und Speiseanstalten, die frommen Stiftungen im weitesten Umfang des Wortes — das alles hat nicht etwa den sozialen Zweck, den Armen in dieser Welt das Leben zu erleichtern, sondern ausschließlich den selbstisch-religiösen Zweck, durch diese guten Taten sich zu kasteien und sich ein Anrecht auf einen besonders guten Platz im Himmel zu erwerben. „Für das Heil der Seele und für die ewige Wiedervergeltung" heißt es in manchem christlichen Stiftungsbrief. Ganz ähnliche Hoffnungen auf göttliche Belohnungen kommen in islamischen Stiftungsurkunden vor. Eine von E. Littmann publizierte Bauinschrift einer Moschee lautet sogar unzweideutig folgendermaßen: „Dies hat gebaut N. N. Möge ihm (dafür) ein Haus im Paradies erbaut werden". Hier ist

auch das Bild vom Haus im Paradies der christlichen Vorstellungswelt entlehnt.

Wir haben schon gesehen, daß sich die religiöse Motivierung im Islam bis auf die kleinsten Dinge des täglichen Lebens erstreckte. Das war nun besonders der Fall auf dem weiten Gebiet der feinen Sitte. Hier ist der Islam zweifellos weiter gegangen als das Christentum, aber auch hier treten immer wieder Fortbildungen christlicher Forderungen zu Tage. Von der Einfachheit in Speise und Kleidung war schon die Rede. Aber selbst das Einfachste soll man nie ohne Dank gegen Gott genießen. So darf man nie das Tischgebet unterlassen, weder vor noch nach dem Genuß der Speise. Aber auch die Art, wie man zu essen hat, ist göttlich geregelt: „Der Prophet sagte: Mit einem Finger essen die Teufel, mit zwei Fingern die Giganten der Vorzeit, mit drei Fingern die Propheten." Die Nutzanwendung liegt auf der Hand. Ähnlich wird genau beschrieben, wo man anfangen muß mit der Schüssel, wie man sich bei gemeinsamem Mahl zu benehmen hat, wenn man die Segnung Gottes erlangen will. Ein christlicher Zug scheint mir unter diesen Regeln auch der zu sein, der sich in die Prophetenworte kleidet: „Wer das vom Tisch gefallene aufhebt und ißt, dem wird Gott verzeihen". „Wer die leergegessene Schüssel und dann seine Finger ableckt, den wird Gott im Diesseits und Jenseits sättigen". „Wer eine Schüssel ableckt, nachdem er aus ihr gegessen, für den wird die Schüssel bei Gott Fürsprache einlegen". Mir scheinen diese Worte eine praktische Formulierung des Satzes: „Sammelt die übrigen Brocken, daß nichts umkomme" (Matth. 14, 20, Joh. 6, 12). Noch heute soll der Süditaliener das auf den Boden gefallene Brot küssen, gleichsam um der Gottesgabe Abbitte zu leisten. Mit solchen Regeln des feinen Anstandes ließen sich Bände füllen; es gibt schlechterdings nichts im Umkreis des täglichen Lebens, selbst bis auf die unreinen Beschäftigungen, das nicht in den Kreis der religiösen Begründung einbezogen wäre. Diese Regeln sind aber nun fast durchweg vom Geist der ausgehenden christlichen Antike diktiert, und es ließe sich aus ihnen rückwärts das äußere Leben

jener dunklen Zeiten grade in seiner literarisch sonst nicht belegbaren Alltäglichkeit rekonstruieren. Hier müssen wir uns begnügen, das Wirken christlichen Geistes auch auf diesen Gebieten islamischer Lebensführung festgestellt zu haben.

Staat, Gesellschaft, Individuum, Wirtschafts- und Sittenleben standen also sämtlich in den Anfängen des Islam unter christlichem Einfluß. Genau ebenso ging es mit jenen Vorstellungen, die wir naturwissenschaftlich erklären, die aber der gesamten alten und mittelalterlichen Welt als übernatürliche Wirkungen erschienen, mit Krankheiten und Träumen. Die islamische Welt wendet sich zwar genau wie das Christentum gegen jede Art von Zauberei, aber doch nur sofern sie ein Rest heidnischen Glaubens erschien. In verchristlichter und islamisierter Form hat sie aber dann doch in beiden weitergelebt. Hier spielen zweifellos oft ganz alte, wohl babylonische Vorstellungen hinein, während daneben die wissenschaftliche Medizin an griechische Vorarbeiten anknüpft. Beiden Religionen gemeinsam war dann ferner der Glaube an die Realität des im Traume Erlebten, namentlich soweit es mit religiösen Vorstellungen zusammenhing. Es waren Offenbarungen Gottes oder seiner Gesandten oder frommer Toten. Sowohl daß man Träume hatte, als daß man selber nach dem Tode anderen im Traume erschien, galt als Zeichen göttlicher Begnadung, und die Heiligenbiographien enthalten häufig eigne Kapitel über diese Eigenschaft ihrer Helden. Hier liegen natürlich ursprüngliche, volkstümliche Anschauungen vor, deren besondre Ausbildung aber der Islam christlichem Vorstellungsleben verdankt. Ganz ähnlich war es mit dem Glauben an besondre Wirksamkeit des Gebetes einzelner Frommen, mit den Versuchen, durch Gebete, Veranstaltung von Gottesdiensten und ähnlichem die Gottheit zu Regen, Abwendung von Seuchen und anderem zu bewegen, lauter gemeinmittelalterliche Gedanken. Es begegnet uns also überall die christliche Weltanschauung, wie sie im 7. und 8. Jahrhundert im Orient ausgebildet vorlag.

Bekanntlich hat diese mittelalterliche Weltanschauung im christlichen Westen zahllose Kompromisse geschlossen und sich unter germanischem Einfluß und beim Wiedererwachen antiker Gedanken nicht unwesentlich verändert. Also, wird man meinen, werden auch im Islam jene christlichen Gedanken sich gewandelt haben, vielleicht sogar untergegangen sein. Dem ist nicht so. Man erinnre sich der einleitenden Worte, daß die islamischen Gelehrten ihre Lehrmeinungen in die Form von Aussprüchen Muhammeds zu kleiden pflegten. In dieser Form haben nun auch die christlichen Gedanken Eingang gefunden. Als man dann an die Ausgestaltung eines Systems ging, wurden alle diese Aussprüche für authentisch gehalten. Als Traditionsbelege haben sie dann das sich entwickelnde kanonische Recht beeinflußt. Damit haben vorübergehende Probleme der ausgehenden christlichen Antike im Islam dauernde Geltung gewonnen.

Nur ein besonders deutliches Beispiel. In dem Jahrhundert, das dem byzantinischen Bilderstreit voranging, schlug man sich in ganz Vorderasien mit der Frage herum: Ist die Herstellung und die Verehrung von Bildern erlaubt? Bekanntlich versuchte man von Konstantinopel aus die Bilderverehrung zu verbieten; die Kirche hat sie dann aber doch in langem Kampfe durchgesetzt. Der Islam fand das Problem vor. Er entschied sich für das Verbot, wohl unter jüdischem Einfluß. Aussprüche Muhammeds verbieten die Herstellung von Bildern, und dies Verbot drang ins kanonische Recht und wurde bindend für alle Zeiten; wenn es auch in der Praxis oft übertreten worden ist, bindend noch heute. Im Christentum ist die Entwicklung weitergegangen, im Islam nicht. In ähnlicher Weise geht es in zahlreichen anderen Fällen.

Es setzt hier eben die Entwicklung des islamischen Rechtes ein, der Pflichtenlehre, die alle Äußerungen des Lebens, die Pflichten gegen Gott wie gegen den Menschen, also Religion, Zivilrecht, Strafrecht, Sitte und Wirtschaft in ihr Bereich zieht. Und dieser wunderbare Bau der islamischen Pflichtenlehre, die uns in ihren Anfängen immer noch dunkel ist, wurzelt wohl auch im entstehenden kirchlichen Recht des Christentums.

Denn es ist mir kein Zweifel, daß die Entwicklung der islamischen Tradition, welche dem eigentlichen Recht vorausgeht, abhängig ist von den Canones der alten Kirche, und diese wieder hängen für die rein rechtlichen Fragen aufs engste zusammen mit der Gesetzgebung vor Justinian. Das römische Recht hat m. E. nicht in der Form des Justinianeischen Corpus juris, sondern vermittelt durch kirchliche Quellen wie das syrisch-römische Rechtsbuch auf den Islam gewirkt. Das möchte ich allerdings ausdrücklich als Vermutung hinstellen. Für unsren Gedankengang ist wichtiger, festzustellen, daß die Pflichtenlehre sämtliche Äußerungen religiöser Lebensanschauung, wie wir sie auf allen Gebieten in Aussprüchen der Tradition kennen gelernt haben, in ihren Grundgedanken kanonisiert und ihnen damit den Charakter des religiösen Gebotes resp. Verbotes, des Empfehlens- und Tadelnswerten oder des Gleichgültigen verleiht. Die Einteilung aller Handlungen des ganzen Lebens nach diesen religiösen Gesichtspunkten ist die bedeutendste Äußerung der islamischen Pflichtenlehre; die religiösen Aussprüche der Tradition, die sich ja auf den ganzen Kreis des Lebens ausdehnen, werden erst durch sie zu religiösen Pflichten, die man in der Praxis natürlich nie alle erfüllen kann, deren Verbindlichkeit aber eine vom Begriff Muslim untrennbare Vorstellung ist.

Auch in ihren rein rechtlichen Teilen ist die Pflichtenlehre nur auf den Gebieten des Familien- und Eherechts je in Geltung gewesen; das Strafrecht zum Beispiel ist in seinen theoretischen Forderungen ein Unding an sich. Aber trotzdem hat die Pflichtenlehre eine ungeheure Bedeutung für das ganze Geistesleben des Islam bis in die Gegenwart hinein, weil sie die ideale islamische Welt- und Lebensanschauung widergibt. Noch heute dient sie nach den Worten des größten islamischen Kirchenvaters als tägliches Brot der lernenden Seele. Wie unermeßlich dadurch der unbewußte Einfluß christlicher Gedanken des 7. und 8. Jahrhunderts noch heute auf die Gemüter aller Muhammedaner der ganzen Welt ist, wird man nun ohne weiteres verstehen.

Sehr wesentliche Bestandteile der Pflichtenlehre beschäftigen sich mit der Ausgestaltung des islamischen Kultus. Unter Muhammed hat es, wie wir immer deutlicher sehen, erst ganz schwache Ansätze zu einem Kultus gegeben. Die Moschee als eigens für den Gottesdienst errichtetes Bauwerk war zu Lebzeiten des Propheten noch unbekannt, ebenso die Handhabung der kirchlichen Handlungen, von denen das gemeinsame Rituale und die Predigt das wichtigste sind. Ansätze waren vorhanden, nichts war geregelt; gab es doch auch keine Geistlichkeit, die ein Interesse an der Ausbildung eines kirchlichen Gottesdienstes gehabt hätte. Der Chalife betete in der Residenz, die Statthalter in den Provinzen den Gläubigen vor. Der lokale militärische Höchstkommandierende war gleichzeitig der Leiter jenes einfachen Gottesdienstes.

Die genaue Regelung begann erst durch die Berührung mit dem Ausland. Die Christen hatten ebenso wie die Juden feste Formen des Gottesdienstes. Ihrem Beispiel folgte man bei der Ausbildung der gottesdienstlichen Praxis, die sich anfangs in den denkbar einfachsten Formen bewegt hatte. Eine genaue Regelung kam aber erst auf, als unter christlichem Einfluß der Stand sich bildete, der eine Interesse an der Systematisierung hatte, der Theologenstand. Er trat bald an die Stelle der militärischen Vorbeter. Das bedeutete dann den Abschluß in der Entwicklung des Kultus. Die Theologen suchten nicht nur die kirchliche, sondern auch die kultische Idee auf die verschiedenen Betätigungen des Lebens zu übertragen. Der Islam kannte zwar keine Vermittlung, keine Sakramente, aber allmählich haben sich, so besonders bei der Eheschließung, beim Begräbnis, unter dem Druck dieser Entwicklung kultusähnliche Gebräuche eingeschlichen.

Wichtiger aber war die Ausgestaltung des offiziellen Gottesdienstes, die Regelung des Tages, der Zeit, der Verbindlichkeit, die Einführung der Predigt, die unter Muhammed und seinen ersten Nachfolgern, ja bis weit in die Omajjadenzeit hinein, eine nach Bedürfnis stattfindende Ansprache war, die aber allmählich kultischen Charakter gewann. Mit ihr verknüpfte sich die später so bedeutungsvoll gewordene Fürbitte für den Chalifen,

die dann zum Symbol der Souveränität wurde. Es scheint mir höchst wahrscheinlich, daß hier das christliche Gebet für den Kaiser wenigstens in der Idee übernommen wurde. Dazu kam die Einführung der Kanzel d. h. die unter christlichem Einfluß sich vollziehende Umwandlung des altarabischen Richter- und Herrscherstuhles (Mimbar) in ein Kultusmöbel, die Übernahme der christlichen Cancelli (Chorschranken), kurz die Ausgestaltung der Moschee. Hatte man, ehe Moscheen gebaut waren, eine Lanze aufgepflanzt und hinter ihr gebetet, so entstand mit der Moschee die Gebetsnische, die auch der vorgefundenen Kultur entlehnt war. Noch vieles ist dunkel in der Entstehung des Kultus, aber eins können wir als sicher hinstellen, die **Abhängigkeit** der Ausgestaltung des äußeren Kultus von der vorgefundenen, hauptsächlich christlichen Praxis.

Die religiöse Betätigung des Islam erschöpfte sich nun nicht in der Ausbildung und Übung der Pflichtenlehre, obwohl dieses Gebiet in seiner eigentümlichen Gestaltung trotz aller Abhängigkeit von christlichen und jüdischen Ideen seine originellste Leistung bleibt, Gedankengänge, die weiter ausgeführt werden mußten, weil sie bei der Beurteilung des Verhältnisses des Christentums zum Islam häufig übersehen werden. Die Berührungen auf dem Gebiet der Mystik und Dogmatik hingegen sind längst Gemeingut der Wissenschaft. Sie brauche ich deshalb bloß zu skizzieren. Wenn sie uns im Rahmen dieser Darstellung auch nicht Selbstzweck sein dürfen, so sind sie zur Abrundung des Gesamtbildes durchaus notwendig.

Unter **Mystik** versteht man die religiöse Äußerung, die im Gegensatz zu der gesetzerfüllenden Werkgerechtigkeit der Pflichtenlehre und der haarspaltenden Spekulation der Dogmatik eine unmittelbare gefühlsmäßige Vereinigung mit dem Göttlichen erstrebte. Von einer solchen Geistesrichtung war im Qoran keine Spur zu finden. Als etwas absolut Neues tritt sie in den Islam; die Anknüp-

fungspunkte, die sie brauchte, um Bürgerrecht im Islam zu gewinnen, waren nur mit Mühe zu konstruieren.

Freilich ist die islamische Mystik nicht ausschließlich christlich; sie geht in ihren Ursprüngen ebenso wie die christliche auf den neuplatonisch-pantheistischen Schriftenkreis des Dionysius Areopagita zurück[1]), der ihr aber wohl schon aus christlicher Hand geboten wird. Hierher stammt der fruchtbare Begriff der mystischen Liebe zu Gott. Dazu kam der besonders durch das Christentum ausgebildete Gedanke sowie die Praxis der Askese und, freilich erst in späterer Zeit, der unverkennbare Einfluß der indischen Spekulation. Das sind die Grundlagen dieser Strömung. Mit dem Nirwana, dem arabischen fanā, löst sich eigentlich der Islam auf. Aber die Orthodoxie hält die widerstrebendsten Elemente zusammen. Zwar macht sie Front gegen ein zu offenes Bekenntnis der letzten Konsequenzen, die zu einer Verschmelzung der Begriffe „Gott" und „ich" führen, aber in Praxis hat sie den in allem (außer im Namen) pantheistischen Vorstellungskreis in den Islam aufgenommen und friedlich neben den starren Monotheismus des Qorans und der Dogmatik gestellt. Jede zielbewußte Mystik muß zur Auflösung der positiven Religion führen. Der Islam hat dieser gefährlichen Tendenz durch Aufnahme in sein System die Spitze abgebrochen. Das Bekenntnis ist also nicht mehr gefährdet; die Ideenwelt ist unter dieser Voraussetzung frei.

Die Vereinigung mit Gott vollzieht sich auf dem Wege der Ekstase und führt zum Enthusiasmus. Schon diese Worte unsrer Sprache zeigen, wo wir die mächtigsten Wurzeln dieser Strömung zu suchen haben. Nicht die Worte, aber die Begriffe finden sich nun auch im Islam, und zwar zweifellos vermittelt durch das Christentum, und erleben hier jene großartige Ausbildung, die uns im Derwischtum, bei den Fakiren entgegentritt. Derwísch und Fakír sind das persische und das arabische Wort für den Bettler; auch das Wort Sufi, der Mann im Wollhemd, wird im gleichen Sinn gebraucht. Schon diese Worte zeigen, daß zu den

1) Vgl. Rudolf Knopf: Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums, S. 38 (Religionsgesch. Volksb. I, 13).

Grundlagen der Mystik auch die Askese gehört; diese aber war ja selbst erst in den Islam importiert. Die Derwische zerfallen nun in verschiedene Klassen oder Orden, je nachdem sie die Mittel wählen, die zur Ekstase führen. Der Tanz, die Rezitation – tanzende oder heulende Derwische – und andre Mittel sind in Übung. Hier liegt eine von unsrem Mönchtum zwar sehr verschiedene, aber zweifellos verwandte Entwicklung vor. Es sind selbständige Weiterbildungen gemeinsamer Grundlagen.

Aus dem Zweck der Ekstase heraus hat sich in diesen islamischen Verbänden eine scharfe seelische Disziplin entwickelt, durch die der Gläubige, der willenlos wie der Tote in der Zucht seines Meisters stehen soll, allmählich zu immer höheren Graden der Erkenntnis, bis schließlich zum Bewußtsein der absoluten Wesenseinheit mit Gott geführt wird. Es scheint mir unzweifelhaft, daß ein Reflex dieser Methode sich in den exercitiis spiritualibus des Ignaz von Loyola, jenem Hauptwerkzeug jesuitischer Macht über die Geister, erhalten hat. Wem die ungeheure Nachwirkung arabischen Geistes im christlichen Spanien noch des 14. und 15. Jahrhunderts bekannt ist, dem wird diese Vermutung nicht wunderbar erscheinen.

Wer durch Beruf oder Anlage verhindert war, persönlich diese Mystik zu üben, der befriedigte sein religiöses Bedürfnis durch die Verehrung jener Gott nahestehenden Persönlichkeiten, deren Fürsprache noch nach ihrem Tode und zum Teil dann erst recht wirksam ist; so entstand der Heiligenkult, der dem Grunddogma des Islam ebenso wesensfremd ist wie die pantheistische Mystik. Die Uebernahme des christlichen Heiligenkults war aber erst möglich, nachdem man die Person Muhammeds über das Allgemeinmenschliche erhoben hatte. Der junge Islam bemerkte, daß der Stifter des Christentums namentlich im populären Glauben ein unerreichter Wundertäter war; da durfte der Stifter des Islam nicht dahinter zurückbleiben. So erscheinen dann in der sich entwickelnden Biographie des Propheten – schon im ersten Jahrhundert des Islam – die typischen Wundergruppen der Evangelien, die Speisungen, Heilungen, Erweckungen und so fort. Wir können hier zwei Formen der Übernahme unterscheiden. Ein-

mal begegnen wir der direkten Entlehnung einzelner Züge, dann aber sehen wir den gleichen Prozeß sich vollziehen, der das Heiligenwesen und die damit zusammenhängende Reliquienverehrung kurz vorher auch in das Christentum gebracht hatte. Populäre Vorstellungen natürlich-religiösen Empfindens erben von Religion auf Religion. Sie wechseln Gewand und Motivierung, aber sie bleiben im Grunde unverändert als lebendiger Ausdruck der Stellung der Volksseele zum Göttlichen in Natur und Leben. Höhere Formen von Religion — das ist bedauerlich aber wahr — fordern nicht nur Gemüts- sondern Verstandesbildung.

So haben wir fast den ganzen Kreis religiösen Lebens durchmessen, und überall war uns der Islam auf den Spuren christlicher Ideengänge begegnet. Nur ein Gebiet haben wir noch zu betrachten, das von vornherein wenig Möglichkeit zu solchen Entlehnungen bot, die Dogmatik. Wenn irgendwo so mußte hier grade der Gegensatz der beiden Religionen zum Ausdruck kommen. Hier war die Differenz von Anfang an so eklatant, daß eine Übernahme christlicher Gedanken ausgeschlossen scheinen könnte. Und doch waren es grade die dogmatischen Fragen, welche die Christenheit dieser Jahrhunderte bewegten und die Gemüter damals ebenso beschäftigten wie uns die soziale Frage. Hier können wir am schärfsten beobachten, wie nur die Fragestellung übernommen wurde.

Es sind eigentlich nur drei Fragen, welche die islamische Dogmatik beschäftigt haben, die Frage nach der Freiheit des Willens, nach den Eigenschaften Gottes und der Ewigkeit und Unerschaffenheit des Gotteswortes. Man braucht diese Probleme nur zu nennen, so treten einem die großen dogmatischen Kämpfe der Frühzeit des Christentums vor die Erinnerung. Wohl nie und nirgends ist so heftig über die Freiheit des Willens und die Eigenschaften Gottes gestritten worden wie im christologischen Streit und den darauffolgenden Auseinandersetzungen. Im Qoran konnten die Vertreter der Freiheit und der Unfreiheit des Menschen alle beide reichliche Stützpunkte finden; denn in

Muhammeds undogmatischem Kopf waren die Verantwortlichkeit des Menschen und die absolute Allmacht und Allwirksamkeit Gottes zwei Begriffe, die sich nicht ausschlossen. Von den Christen übernahm man das Problem, von den Christen aber auch die spitzfindige Dialektik, es zu lösen, indem man wohl die Allwirksamkeit Gottes anerkannte, die Verantwortlichkeit des Menschen aber dadurch rettete, daß man ihm die Freiheit gab, dem von Gott in ihm Gewirkten seine Zustimmung zu erteilen oder zu versagen. Diese Lösung sollte das Gerechtigkeitsbedürfnis denkender Köpfe mit dem blinden Fatalismus der Masse versöhnen, der auch wieder nicht dem Islam seine Entstehung verdankt, sondern der Ausdruck orientalischer Religiosität überhaupt ist.

Ebenso spitzfindig löste man auch die Frage nach den Eigenschaften Gottes, die mit seiner Einheit unvereinbar erschien. Schon die bloße Vorstellung, daß eine Vielheit von Eigenschaften unmöglich sich mit der absoluten Einheit verträgt, ist nur möglich in einem Kreis, dessen krampfhaftes Bemühen seit Jahrhunderten gewesen war, eine konstruierte göttliche Dreiheit mit der absoluten Einheit des Gottesbegriffes zu versöhnen.

Und das dritte Problem endlich: „Ist das Gotteswort, der Qoran, erschaffen oder nicht?“ ist der durchsichtige Reflex des Logosproblems, des Kampfes um die Anerkennung der Ewigkeit und Unerschaffenheit des Logos neben Gott. Hier fand der Islam die Lösung, zwischen einem ewigen und unerschaffenen Qoran bei Gott und dem offenbarten erschaffenen Qoran zu unterscheiden. Daß mit der Ewigkeit des Qorans aber ein dem strengen Monotheismus des Islam durchaus heterogenes Dogma konstruiert war — das hat man nie begriffen, ebenso wenig, daß hier der Triumph spitzfindigen griechisch-christlichen Denkens vorliegt. Einen schlagenderen Beweis für die Stärke der christlichen Einflüsse gibt es nicht; sie haben also sogar vermocht, das Grunddogma des Islam aufzulösen — seinen Bekennern unbewußt.

In allen diesen dogmatischen Fragen des Islam tritt uns ein Geist entgegen, dem wir bisher nicht begegnet sind, ich meine die begriffliche Spekulation, die Dialektik.

Sie hat der Islam nicht etwa direkt aus dem Griechentum, sondern aus dem Christentum; und er stellt sich anfänglich zu dieser Methode genau wie das Christentum auch zu allen nicht religiösen Wissenschaften. Er nimmt sie nur auf, um sein Rüstzeug im Kampf gegen die Ketzer zu vermehren. Bald wird sie ihm aber ein lieber und trauter Gefährte, der sein ganzes philosophisches Denken beherrscht. Hier begegnen wir einem christlichen Einfluß, der — einmal aufgenommen — so unendlich viel dazu beigetragen hat, die mittelalterliche Gedankenwelt des Christentums wie des Islam einander ähnlich zu gestalten. Ich meine den gewaltigen Begriff der Scholastik, der sich mit Naturnotwendigkeit aus der Übernahme der griechischen Dialektik und ihres philosophischen Gefolges ergab. Ich brauche den Geist jener unfruchtbaren und doch so geistesscharfen Spekulation auf dem Boden kirchlich geheiligter Voraussetzungen nicht erst zu schildern. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß griechisches Erbe hier wie dort die Geister beherrschte. Auf beiden Seiten rankt sich aus den Begriffen eine ganz respektable Philosophie empor — im Geiste durchaus kirchlich, wenn auch hie und da tatsächlich die kirchlichen Grundlagen auflösend. Und auf diesem Gebiet hat der Islam einen Teil seiner Schuld an das Christentum zurückgezahlt; denn hier waren die Araber die geistigen Führer des Mittelalters.

Damit kommen wir zum letzten Teil unserer Aufgabe. Aber ehe wir uns ihm widmen, müssen wir zwei Vorfragen erledigen: Wie war es denn möglich, daß der Islam, der doch auf allen Gebieten vom christlichen Geist gelernt hatte, nach wenig Jahrhunderten dem doch ebenfalls aufstrebenden Christentum plötzlich überlegen war? Und zweitens: Wodurch wurde trotz der uns überlieferten Gegensätzlichkeit der christlichen und islamischen Welt eine solche Übernahme wesentlicher Gedanken überhaupt möglich?

Die zweite Frage beantwortet sich für jeden, der

unserem Gedankengang aufmerksam gefolgt ist, von selbst. Der Umkreis des geistigen und religiösen Lebens war in beiden Religionen so ähnlich, die Fragestellungen derart identisch, daß die im Osten vollzogene Weiterbildung christlicher Anregungen ohne Schwierigkeit übernommen werden konnte. Die bloße Tatsache, daß das Abendland philosophisch-theologische Gedanken des Islam aufnehmen, daß eine lebendige Wechselwirkung bestehen konnte, ist der beste Beweis für die Richtigkeit unsrer These, daß das islamische religiöse System in christlichen Gedanken wurzelt. Ebenso wie der junge Islam nur deshalb so viel vom Christentum aufnehmen konnte, weil schon Muhammed von christlichen Ideen erfüllt war, ebenso konnte das Christentum nur deshalb arabisches Gut verwerten, weil dieses in seinen Grundlagen auf christliche Anregung zurückging. In letzter Linie wurzeln eben beide Religionen im Orient und seiner Gedankenwelt.

Das Gleiche gilt nun auch von dem ebenfalls scholastisch ausgebildeten Judentum jener Jahrhunderte, das grade durch seine Internationalität berufen war, den Mittelsmann zu spielen. Besonders die spanischen Juden wären hier zu nennen; sie haben aber nicht nur vermittelt, sondern mitausbauen helfen, was nur angedeutet werden kann. Wichtiger als die jüdische Vermittlung war aber zweifellos der direkte Gedankenaustausch, der sich literarisch durch Übersetzungen, besonders aber mündlich durch das Zusammenleben von Christen und Muhammedanern in Süditalien, Sizilien und Spanien und auf dem Wege des Handelsverkehrs vollzog.

Die andre Frage berührt das Grundproblem unsres Mittelalters überhaupt. Wenn wir gesehen haben, daß die gesamte Fragestellung unsres Mittelalters, ja seine Weltanschauung mit Ausnahme der speziellen Dogmen identisch ist mit der islamischen, wenn wir uns ferner bewußt sind, daß die Übernahme durch den Islam nur im Orient erfolgt sein kann, dann liegen eben wesentliche Wurzeln auch des christlichen Mittelalters im Orient. Die Übertragung dieser Weltanschauung auf die nicht orientalischen Völker des Westens brachte nun zunächst einen Stillstand hervor, schuf dann allerdings mit dem

Erwachen dieſer Völker etwa vom 13. und 14. Jahrhundert ab eine neue Geiſteswelt. In der ganzen Zwiſchenzeit aber zwiſchen dem 7. und 13. Jahrhundert mußte die politiſch erſtarkte Welt des Oſtens dem durch die Germanenſtürme politiſch und kulturell gebrochenen Abendland überlegen ſein, weil im Oſten eine organiſche Verbindung der ethniſchen Kräfte mit den geiſtigen Idealen und Begriffen ſtatthatte, weil hier der Faden der Entwicklung nicht abriß. Der ganze vordere Orient veränderte bloß das Bekenntnis einiger Dogmen, die ganze Weltanſchauung blieb beſtehen. So konnte der junge Islam, anpaſſungsfähig wie er war, ſofort das Erbe der helleniſtiſch-orientaliſchen Miſchkultur des Oſtens antreten und mußte damit ſofort dem Abendland, in dem mühſam die orientaliſchen Ideen Boden gewannen, überlegen ſein.

Das Übergewicht der islamiſchen Welt wurde nun auch noch dadurch erhöht, daß im Islam die Verſchmelzung altorientaliſcher ſpeziell perſiſcher und griechiſcher Elemente ſich vollzog, die ſich in den vorangehenden Jahrhunderten in der immer ſtärkeren Orientaliſierung des Hellenismus vorbereitet hatte. In Perſien lag aber ſpäteſtens ſeit der Saſſanidenzeit die Hauptkulturquelle des ganzen Oſtens; es iſt bekannt, wie viel die Byzantiner grade von Perſien übernommen haben. Leider ſind alle dieſe wichtigen kulturellen Verſchiebungen noch nicht gründlich durchforſcht, aber ſoviel iſt klar, daß beſonders die materielle Kultur Perſiens erſt vor dem Islam direkt und dann durch ihn indirekt bis weit in den Weſten wirkt. Aber auch für die geiſtige Kultur gilt ähnliches. In wie weit perſiſche Vorſtellungen auf die Entwicklung der islamiſchen und auch ſchon der chriſtlichen Eschatologie gewirkt haben mögen, bleibe hier unentſchieden; aber ungeheuer war der Einfluß der großen griechiſch-chriſtlichen Schulen Perſiens, durch welche die Araber mit den bedeutendſten Produkten der griechiſchen wie der perſiſchen Literatur bekannt wurden. Daher jener gewaltige kulturelle Einfluß der islamiſchen Welt auf die chriſtliche, der ſich noch heute in den zahlloſen arabiſchen Fremdwörtern unſerer Sprachen ausdrückt und den man ſich gar nicht groß genug vorſtellen kann. Nicht nur materielle Pro-

dukte des Ostens, sondern wesentliche Formen des wirtschaftlichen Lebens, ideale Äußerungen unseres so europäisch erscheinenden Rittertums bis in die Minnepoesie hinein, die Grundlagen unsrer gesamten naturwissenschaftlichen Bildung, ja selbst einflußreiche philosophisch-theologische Ideen sind uns damals aus dem Islam zuteil geworden. Die Folgen der Kreuzzüge sind der deutlichste Beweis für die ungeheure Überlegenheit der islamischen Welt, die wir von Tag zu Tag mehr erkennen.

Uns dürfen hier nur die Einflüsse der islamischen Philosophie beschäftigen. Ich sage der islamischen Philosophie; ich sagte besser der spätantiken. Aber ebenso wie ich vorhin von Einflüssen des Christentums auf den Islam gesprochen, muß ich jetzt von solchen des Islams auf das Christentum reden. Beidemale ist es nur das Erbe der ausgehenden Antike, jener dunklen orientalisch-hellenistischen Mischkultur, die im christlichen Kleide zunächst auf den Islam wirkt. Dieser vermag in vielen Fällen das vom Christentum Übernommene aus den alten Quellen zu ergänzen und zu vertiefen und gibt es dann in teils reiner, teils islamisierter Gestalt an das Christentum zurück.

Hatte die christliche Scholastik anfangs auf Bruchstücken des Aristoteles gefußt und zumeist von neuplatonischen Ideen gelebt, so wird ihr durch die Araber allmählich fast der ganze Aristoteles und zugleich die eigentümliche Art bekannt, wie die Araber sich zu seinen Problemen stellten. Diesen Einfluß genau zu schildern, würde bedeuten, die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Lehre zu entrollen, eine Aufgabe, der ich mich nicht gewachsen fühle. So versuche ich, fußend auf dem, was kompetente Männer hierüber geschrieben haben, aus der Fülle des Einzelnen das Wesentliche zu abstrahieren; da scheint sich mir diese Wirkung in der ersten Periode aus dem Reichtum des neuen durch die Araber übermittelten griechischen Stoffes zu erklären. Es waren die naturwissenschaftlichen und logischen Kenntnisse des Hellenismus, welche zu einer Erweiterung der begonnenen Dialektik und auch zu einer intellektualistischen Metaphysik führten; und diese ließ sich in Übereinstimmung mit den kirchlichen Dogmen und der grie

chischen Naturerkenntnis zu einem System ausbilden, wie es uns in der Summa des Thomas von Aquino vorliegt. Die Philosophie blieb die dienende Magd der Religion, und die ersten arabischen Einflüsse dienten also nur zum Ausbau der kirchlichen Weltanschauung.

Auf die Dauer aber gewann immer mehr die spezifisch arabische Fragestellung und Ausbildung der aristotelischen Lehre neben dem Stoff als solchem Bedeutung. Diese Fragestellung stammte aus einer im Islam lange vorbereiteten Betonung des Wissens, der vernünftigen Erkenntnis. Die Tradition ist voll vom Preise des Wissens, auch hier ursprünglich gedacht zur Unterstützung der Religion. Aber allmählich erwuchs die Vernunft zu einer selbständigen Größe, die der Orthodoxe nicht verwarf, wenn sie mit der Tradition übereinstimmte, die aber unter dem Einfluß des Aristotelismus besonders durch Averroes zu einer dem Glauben feindlichen Macht ausgebildet wurde. Die Quintessenz dieser Lehre war: es gibt eine doppelte Wahrheit, eine nach dem Glauben, eine nach der Vernunft. Indem man spitzfindig beide anerkannte, konnte man orthodox bleiben; aber immerhin lag hier eine ungeheure Gefahr, welche die christliche Kirche sofort erfaßte. In diesem Streite verknüpfen sich arabische Ideen vielfach mit den bunten Äußerungen christlich-religiösen Lebens und sie verknüpfen sich weiter mit jenen Anfängen einer neuen Zeit, die in den Vorläufern der Renaissance die abendländische Welt befreien von den Banden einer kirchlich-helleniſtischen Antike, einer kirchlich-orientalischen Weltanschauung, und allmählich – sehr allmählich – die germanische, von echt antiken Gedanken getragene neue Welt einleiten. Jetzt erst durchbricht die abendländische Kraft die historischen Bande des Orientalismus.

Noch stehen sich Christentum und Islam geistig und materiell gleich. Aber je mehr das Abendland heraustritt aus den dämmernden Schatten des Mittelalters, desto sicherer wird seine Überlegenheit gegenüber dem Orient. Die abendländischen Völker werden sich bewußt, daß die mittelalterliche Kutte, die sie getragen, im Oriente gewirkt war; und, von ihr sich befreiend, entdecken sie die Kraft und Schönheit ihrer Glieder und ihres Geistes.

Sie gehen hin und ſchaffen eine neue Welt, der das Orientaliſche nur noch in dürftigen Reſten anhaftet.

Der Orient aber konnte die in ihm erwachſene Welt- und Lebensanſchauung nicht los werden. Noch heute iſt er völlig in den Banden des Mittelalters gefangen, und der moderne Orientale, wenn er ſich auch noch ſo europäiſch geberdet, wird ſelbſt bei journaliſtiſcher Tätigkeit noch ganz im Stile der Scholaſtiker mit Traditions- und Vernunftbeweiſen operieren. Aber ſo braucht es nicht immer zu bleiben. Möge der Islam ſich allmählich nicht nur die Form, ſondern auch das Weſen des neuen chriſtlichen Europa zu eigen machen! Auch das chriſtliche Mittelalter hat Jahrhunderte gebraucht, bis es die neue Gedankenwelt über ſich Herr werden ließ. Auch im Chriſtentum waren es unchriſtliche Ideen, die das Neue ſchufen, aber die chriſtlichen haben ſich organiſch mit ihnen verbunden. So kann ſich auch die Wiedergeburt des Orients nicht allein durch Import und Nachahmung europäiſchen Gutes vollziehen, ſondern hauptſächlich durch eigene Geiſtesarbeit, auch auf dem Boden der Religion.

Wir ſtehen am Ende. Die mannigfachen Wechſelwirkungen zwiſchen Chriſtentum und Islam ſind an unſrem geiſtigen Auge vorübergezogen, ſofern ſie ſich auf religiöſem Gebiet bewegten. Daß ſie uns oft auch auf kulturgeſchichtliches Gebiet geführt, das liegt an der eigentümlichen religiöſen Durchdringung des ganzen Lebens, die beide Religionen in ihrer Entwicklung wie in ihren Syſtemen auszeichnet. Dabei haben wir zugleich ein Begriff von dem Werdegang und dem Umfang des Islam ſelber gewonnen.

Da wir die Berührungen der beiden Religionen unterſuchen wollten, ergab es ſich von ſelbſt, daß die Differenzen etwas zurücktreten mußten. Eine Einzeldarſtellung des Islam ohne Rückſicht auf das Chriſtentum hätte Gegenſätze ſpeziell in der Dogmatik ſchärfer hervortreten laſſen. Aber dieſe Gegenſätze ſind in der Tat

sache allgemein bekannt und uns von der Schule her geläufig. Was jedoch grade übersehen wird, das sind die von uns betonten Berührungen. Nur sie erklären den sonst unverständlichen Gedankenaustausch der beiden mittelalterlichen Kulturen. Das Überraschende bleibt, daß bei so großer Verschiedenheit des Dogmas die Weltanschauung zweier Religionen so ähnlich sein kann. Und nicht nur die Weltanschauung! Nimmt man dazu, daß auch das materielle Leben, namentlich in der Zeit der Höhe unseres Mittelalters, in beiden Kulturkreisen ein fast identisches war, so darf man mit Recht von einer Kultureinheit der morgenländischen und abendländischen Welt sprechen.

Vielleicht mag nach meinen Ausführungen scheinen, daß dem Islam als Religion wenig Originalität eignet, zumal doch das Christentum nur einer der Einflüsse ist, die auf ihn wirkten. Sind doch altarabische, zoroastrische und vor allem jüdische Einflüsse auch mächtig in ihm gewesen. Aber war das anders im Christentum? Haben sich nicht ernste Forscher bemüht, auch hier alles in griechische und jüdische Einflüsse zu zerlegen? Wie viel und wie wenig ist noch wirklich originell am fertigen System der Orthodoxie? — Je weiter wir die historischen Zusammenhänge begreifen lernen, je tiefer wir hinuntersteigen in die Schächte religionsgeschichtlichen Werdens, desto mehr Beziehungen und Abhängigkeiten erkennen wir, von denen der schlichte Gläubige sich nichts träumen läßt. Eins scheint mir nun das Ziel all dieser Forschung, nämlich zu erkennen, wie sich das religiöse Erlebnis der Persönlichkeit des Stifters, wenn es wirken will, auseinandersetzen muß mit allen vorgefundenen Faktoren der jeweiligen Kultur. Der endliche Sieg der neuen Religion in der Welt ist immer und überall nur ein Kompromiß; es kann nicht anders sein, weil das Religiöse im Menschen wohl einer der bedeutendsten, aber nicht der einzige Faktor ist, der das menschliche Sein bestimmt.

Erst durch den Bruch mit der kirchlich gebundenen Weltanschauung ist diese Erkenntnis möglich. Die Vorläufer dieses Bruches beginnen sich in unsren Tagen in der islamischen Welt bemerkbar zu machen; bei uns ist

dieſer Bruch in voller Aktion. Wir ſtehen in einer Zeit, in der ſich, wenn ich ihre Zeichen richtig deute, langſam die Rückwärtsbewegung des Religiöſen vollzieht. Aus der Perſönlichkeit heraus hat die Religion ihren Weg genommen zu einer Beherrſchung des ganzen Lebens; Familie, Geſellſchaft und Staat hat ſie ſich untergeordnet. Auf dem Höhepunkte trat der Umſchlag ein, und langſam verliert die Religion ihre allbeſtimmende Macht, und in immer größerer Erkenntnis des hiſtoriſch Gewordenen und oft ſchmerzvoller Löſung von ihm kehrt die Religion allmählich zurück zu ihrem eigentlichſten Wirkungskreis, in dem ſie natürlich wurzelt, zum Individuum, zur Perſönlichkeit.

Schlußwort und Literatur.

Mit diesem Büchlein habe ich die Absicht verfolgt, die Parallelität, wenn nicht Identität der christlichen und islamischen Weltanschauung während des Mittelalters zu erweisen und die Möglichkeit der Übernahme von Gedanken aus einem Religionskreis in den anderen zu erklären. Hinter diesem allgemeinen Gesichtspunkt mußten die Einzelgebiete zurücktreten. Die kurze Skizze der islamischen Dogmatik und Mystik soll zur Vervollständigung des Bildes dienen. Jedes dieser Gebiete, wie auch eine erschöpfende Darstellung der Entwicklung Muhammeds, hätte zum mindesten den Raum eines solchen Volksbuches erfordert.

Der orientalistisch gebildete Leser wird sofort bemerkt haben, wo ich auf eigenen Forschungen fuße und wo ich in den Pfaden unserer Altmeister Goldziher und Snouck Hurgronje wandle. Als Hauptquelle habe ich neben den sechs großen Traditionswerken besonders die unschätzbare Kompilation des Sojūṭī, den riesigen Kanz el-ʿummal (Haiderabad, a. H. 1314) benutzt. Für Nichtarabisten empfiehlt sich die französische Übersetzung des Bochari, von der bisher zwei Bände vorliegen: El-Bokhâri, les traditions islamiques traduites . . . par O. Houdas et W. Marçais, Paris 1906.

An gemeinverſtändlichen europäiſchen Bearbeitungen der berührten Fragen empfehle ich die folgende Auswahl von Werken, denen auch ich viel verdanke:

I. Goldziher, Muhammedaniſche Studien, Halle 1889 f.

Derſ., Die Religion des Islams (Kult. d. Gegenw. I, III, 1.).

C. Snouck Hurgronje, De Islam (de Gids 1886 nr. 5 f.).

Derſ., Mekka, Haag 1888.

Derſ., Une nouvelle biographie de Mohammed (Rev. Hiſt. Relig. 1894).

Leone Caetani di Teano, Annali dell' Islam, Milano 1905 f.

F. Buhl, Muhammeds Liv, Köbenhavn 1903.

H. Grimme, Muhammed, München 1904.

J. Wellhauſen, Das arabiſche Reich und ſein Sturz, Berlin 190

Th. Nöldeke, Geſchichte des Qorâns, Göttingen 1860. (Neubearbeitung von F. Schwally unter der Preſſe.)

C. H. Becker, Papyri Schott-Reinhardt I, Heidelberg 1906.

Derſ., Die Kanzel im Kultus des alten Islam, Gießen 19

Th. W. Juynboll, Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet, Leiden 1903.

T. J. de Boer, Geſchichte der Philoſophie im Islam, Stuttg 1901 (auch engliſch).

D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New-York 1903.

A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geſchi der Myſtik, Heidelberg 1893.

A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland (Oncken Sammlung).

W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats xandrien, Leipzig 1900.

G. Bruns und E. Sachau, Syriſch-römiſches Rechtsbuch, zig 1880.

E. Sachau, Syriſche Rechtsbücher I, Berlin 1907.

E. Zachariae v. Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts, 3. Aufl., Berlin 1892.
R. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1886.
W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Tübingen 1907.
C. Baeumker und G. v. Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Sammelwerk).
E. Gothein, Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, Halle 1895.

Zum Schluß möchte ich zweier Werke gedenken, die das gleiche Thema wie wir, aber von ganz anderem Standpunkte behandeln:

R. P. Smith, The Bible and Islam (The Ely Lectures for 1897).
W. A. Shedd, Islam and the Oriental churches, Philadelphia 1904.

An gemeinverſtändlichen europäiſchen Bearbeitungen der berührten Fragen empfehle ich die folgende Auswahl von Werken, denen auch ich viel verdanke:

J. Goldziher, Muhammedaniſche Studien, Halle 1889 f.

Derſ., Die Religion des Islams (Kult. d. Gegenw. I, III, 1.).

C. Snouck Hurgronje, De Islam (de Gids 1886 nr. 5 f.).

Derſ., Mekka, Haag 1888.

Derſ., Une nouvelle biographie de Mohammed (Rev. Hiſt. Relig. 1894).

Leone Caetani di Teano, Annali dell' Islam, Milano 1905 ff.

S. Buhl, Muhammeds Liv, Köbenhavn 1903.

H. Grimme, Muhammed, München 1904.

J. Wellhauſen, Das arabiſche Reich und ſein Sturz, Berlin 1902.

Th. Nöldeke, Geſchichte des Qorâns, Göttingen 1860. (Neubearbeitung von F. Schwally unter der Preſſe.)

C. H. Becker, Papyri Schott-Reinhardt I, Heidelberg 1906.

Derſ., Die Kanzel im Kultus des alten Islam, Gießen 1906.

Th. W. Juynboll, Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet, Leiden 1903.

T. J. de Boer, Geſchichte der Philoſophie im Islam, Stuttgart 1901 (auch engliſch).

D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New-York 1903.

A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geſchichte der Myſtik, Heidelberg 1893.

A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland (Oncken'ſche Sammlung).

W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900.

G. Bruns und E. Sachau, Syriſch-römiſches Rechtsbuch, Leipzig 1880.

E. Sachau, Syriſche Rechtsbücher I, Berlin 1907.

K. Zachariae v. Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts, 3. Aufl., Berlin 1892.
H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1886.
W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Tübingen 1907.
C. Baeumker und G. v. Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Sammelwerk).
E. Gothein, Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, Halle 1895.

Zum Schluß möchte ich zweier Werke gedenken, die das gleiche Thema wie wir, aber von ganz anderem Standpunkte behandeln:

H. P. Smith, The Bible and Islam (The Ely Lectures for 1897).
W. A. Shedd, Islam and the Oriental churches, Philadelphia 1904.

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE